
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01888229 0

ESSAI SUR LE RAPPORT

ENTRE

LE DUALISME ET LE THÉISME

DE KANT

A mon très cher ami et
ancien collègue en Sorbonne,
Étienne Gilson, de tout mon cœur
toute mon affection ! —
Marin Ştefănescu
Paris le 24 Février 1915

ESSAI SUR LE RAPPORT

ENTRE

LE DUALISME ET LE THÉISME DE KANT

(*Contribution à l'Intelligence de la Critique de la Raison Pure*)

PAR

MARIN STEFANESCU

DOCTEUR ÈS LETTRES

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1915

A MES MAITRES

M. Victor DELBOS
MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

M. André LALANDE
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS
ET A L'ÉCOLE DE SÈVRES

M. C. RADULESCU-MOTRU
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE BUCAREST

*Hommage de respectueuse reconnaissance
et de dévouement.*

A MON AMI ET ANCIEN COLLÈGUE

RADU D. BRATIANU

Affection et reconnaissance fraternelles.

A M. NICOLAE BASILESCU

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE DROIT
DE L'UNIVERSITÉ DE BUCAREST

Hommage de respectueuse reconnaissance
et de dévouement.

INTRODUCTION

Vu, d'une part, le profond intérêt que l'homme, de par sa nature même, attache à la Métaphysique, surtout à la Métaphysique théologique, — vu, d'autre part, la place considérable occupée par Kant dans l'histoire de la philosophie contemporaine, philosophie si préoccupée du rapport entre la science et la religion, — il est évident que la connaissance de la conception de Kant sur le rapport entre le monde et Dieu est loin de ne pas exercer quelque influence sur l'esprit qui la possède. C'est pourquoi nous voudrions nous demander : quelle est au juste la Métaphysique théologique qui se dégage de la *Critique de la raison pure*; car, de l'avis de presque tous les grands interprètes de Kant, cet ouvrage, qui passe pour le chef-d'œuvre de la philosophie contemporaine, contient, en effet, les bases d'une Métaphysique théologique.

On sait combien la *Critique de la raison pure* a été diversement interprétée [1]. Or, en ce qui concerne le pro-

1. On peut s'en faire une idée générale en consultant : Kuno Fischer, *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre* (1860); *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. III-IV (1868-1869); *Anti-Trendelenburg* (1870). — Eduard Zeller, *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862). — Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*

blème de la nature du théisme de Kant, il y a deux thèses essentielles en présence : selon l'une, Kant aurait été

(1865). — Lange, *Geschichte des Materialismus* (1866). — H. Cohen, *Kant's Theorie der Erfahrung* (1871); *Die systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus* (1873). — Paulsen, *Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie* (1875); *Kant* (1898). — Riehl, *Der philosophische Kriticismus* (1876-1887). — Göring, *Ueber den Begriff der Erfahrung* (in *Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, t. I, 1877). — Benno Erdmann, *Kant's Kriticismus* (1878). — Volkelt, *Kant's Erkenntnistheorie* (1879).—Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft* (1881-1892); *Kant, ein Metaphysiker?* dans les *Philosophische Abhandlungen* en l'honneur de Chr. Sigwart, reproduit dans les *Kantstudien* (vol. VII, 1902), dans l'article intitulé *Aus zwei Festschriften* (p. 99-119). — Höffding, *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants* (in *Arch. für Geschichte der Philosophie*, t. VII, 1894). — C. Radulescu-Motru, *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität* (in *Philosophische Studien*, t. IX, 1894). — Adickes, *Die bewegenden Kräfte in Kant's philosophischer Entwickelung und die beiden Polen seines Systems* (in *Kantstudien*, t. I). — Em. Boutroux, *Etudes d'histoire de la Philosophie* (1897). — G. Simmel, *Vorlesungen über Kant* (1904). — Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (1905).

Kuno Fischer voit dans Kant, avant tout, un métaphysicien. Pour Cohen, au contraire, Kant est avant tout le théoricien de la science. Riehl et Benno Erdmann, — à la suite de Trendelenburg, Zeller, Liebmann, — prennent une position intermédiaire par rapport aux thèses extrêmes de K. Fischer et de Cohen. Göring et Volkelt, — à la suite des grands métaphysiciens, successeurs de Kant, notamment à la suite de Schopenhauer, — croient que si l'auteur de la *Critique de la raison pure* se pose des problèmes de nature spéculative, c'est uniquement en vue de fins pratiques, comme la Morale et la Religion. Pour Vaihinger, attribuer à Kant des visées métaphysiques, c'est se méprendre gravement sur le véritable sens de sa philosophie, qui consiste justement à montrer l'illégitimité de toute Métaphysique. M. C. Radulescu-Motru soutient que le but de Kant a été de généraliser la conception de la science de Newton. Pour Adickes la pensée de Kant s'est formée sous la double influence de la spéculation et de la pratique, mais c'est surtout par la raison pratique qu'elle a cherché à résoudre les difficultés qu'elle a rencontrées dans son

panthéiste, c'est-à-dire qu'il aurait professé la croyance en un Dieu existant dans le monde et se confondant avec lui; selon l'autre, Kant aurait été partisan d'une philosophie diamétralement opposée au panthéisme ou, plus précisément, Kant aurait professé le théisme transcendant (Dieu en dehors du monde) jusqu'au point même de n'admettre qu'à titre *absolument* symbolique Jésus-Christ (intermédiaire entre le monde et Dieu).

L'interprétation, qui voit dans Kant un métaphysicien à tendances spinozistes ou panthéistes, est aussi ancienne que la *Critique de la raison pure* elle-même. En effet, quatre ans après l'apparition de cet ouvrage, c'est-à-dire en 1875, un critique anonyme signant Sg[1] publia dans la *Bibliothèque générale allemande*[2] un compte rendu du livre de Schultz, — *Eclaircissement sur la Critique de la raison pure*, — dans lequel il admettait que, par sa *Critique*, Kant avait visé la construction d'une Métaphysique nouvelle, mais où il se demandait si, en dernière analyse, cette Métaphysique ne consistait pas dans le spinozisme. Et ce fut « d'actualité », car juste à ce moment-là éclata la fameuse querelle Jacobi-Mendelssohn, dans laquelle Jacobi faisait de Lessing un disciple avoué de Spinoza, tandis que Mendelssohn soutenait le contraire.

Kant ne répond pas immédiatement, mais il est indigné

chemin. M. Victor Delbos montre que la philosophie pratique de Kant a son fondement dans sa philosophie théorique, c'est-à-dire que celle-ci est le centre même de toute sa philosophie; que si Kant a voulu fonder une philosophie pratique, c'est en l'accordant avec sa philosophie théorique; mais qu'en tout cas, on ne saurait attribuer à Kant de plan préconçu.

1. Vaihinger croit que ce critique anonyme est Pistorius. Cf. Vaih. *Kom. z. K. d. r. V.*, t. II, p. 143.

2. *Nicolai's Allgemeine deutsche Bibliothek* (t. LXVI, 1785).

d'être accusé de spinozisme; car, l'année suivante, il écrit : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*? où il s'exprime à ce sujet d'une façon bien significative, en disant : « On comprend à peine comment des hommes instruits ont pu trouver dans la *Critique de la raison pure* un aliment pour le spinozisme... La *Critique de la raison pure* a pour objet essentiel de couper justement les racines du dogmatisme qui caractérise des conceptions comme celle de Spinoza[1]. »

Cependant, deux ans plus tard, le critique Sg publie un second article dans la *Bibliothèque générale allemande*[2], où il accuse de nouveau, et plus fortement encore, Kant de spinozisme, et où il dit même que Kant a été loin de comprendre sa propre doctrine. Et Kant a beau dire dans ses écrits ultérieurs qu'il n'y a rien de plus opposé au spinozisme que la *Critique*; l'idée de voir chez lui, au moins un flottement entre le panthéisme et le théisme, sinon une doctrine proprement dite du spinozisme, n'en a pas moins subsisté[3]. Aussi, cette idée constitue-t-elle l'une des bases mêmes sur lesquelles les

1. *Was heisst sich im Denken orientieren*? (1786), p. 144, note, vol. VII de l'éd. de l'Acad. de Berlin.

Sauf indication particulière, c'est à cette édition que nous renvoyons le lecteur.

2. T. LXXXII (1788).

3. Il est à remarquer qu'au temps de Kant le spinozisme signifiait surtout antithéisme. Ainsi Reinhold, en parlant des théistes, — c'est-à-dire de ceux qui croient en un Dieu personnel, créateur du monde, — les oppose aux spinozistes (panthéistes). Cf. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), p. 27 et suiv.

Quant à la querelle Jacobi-Mendelssohn, c'est cette opposition même qui en constitue l'idée centrale. Cf. V. Delbos, *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893, p. 242 et suiv. L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, Paris, Alcan, 1894, p. 139 et suiv.

grands métaphysiciens, successeurs de Kant, comme Reinhold, Fichte, Schelling, Fries, etc., bâtissent leurs systèmes. Et il n'y a pas bien longtemps que Paulsen revenait précisément à cette idée pour expliquer la philosophie visée par la *Critique de la raison pure*.

Quant à la thèse du théisme absolument transcendant, elle a été envisagée surtout par Cohen : « L'une des caractéristiques essentielles de la religion juive, dit Cohen, est le théisme transcendant ou anti-panthéistique. Dieu est la moralité dans toute sa pureté, c'est-à-dire la moralité sans aucun mélange avec ce qui constitue la science humaine; tandis que le sens de l'homme est d'arriver à la moralité par la science. Cette conception éminemment juive se retrouve presque telle quelle chez Kant. Kant n'a fait autre chose que corriger le *Nouveau Testament* par l'*Ancien Testament*[1]. »

Or, si l'on admet l'une ou l'autre des deux thèses, on

1. « Das Wesen Gottes ist die Sittlichkeit und nur die Sittlichkeit... Die Natur ist die Schöpfung Gottes. Gott ist nicht Natur... Die intime Gleichartigkeit des religiösen Gedankens mit dem Judenthum zeigt sich bei Kant vor allem darin, dass er von der Dreieinigkeit die er in seiner Religionsschrift... nur den Sohn Gottes annimmt, diesen aber mit der Idee der Menschheit gleichsetzt... Die Schöpfung selbst hat nur Sinn für die Sittlichkeit; sie darf aber der Mathematik nicht widersprechen... Es ist geradezu verwunderlich, dass hierbei eine noch intimere Verwandtschaft zwischen Kant und dem Judenthum zu Tage tritt. Kant unterscheidet in seinem System die Ethik von der Logik. Beide ressortieren aus der Vernunft; aber er unterscheidet die praktische, die sittliche Vernunft von der theoretischen ». (Cohen, *Innere Beziehung der Kantischen Philosophie zum Judentum*, Berlin, Mayer, 1910, p. 51-52). — « Der Gott des Judentums ist der jenseitige Gott (antipanthéisme) ». (*Ibid.*, p. 53.) « Der philosophierende Jude fühlt sich wie heimatlich angehaucht auf dem Kants... » (p. 59-60). — « In der Dreieinigkeit der Kritiken liegt das System. Die Kritik der reinen Vernunft sei die « Propä-

rejette aussi bien le christianisme en général que le christianisme de Kant en particulier. Car sous quelque forme qu'il se présente, — fût-ce même en fonction du rationalisme, comme il est chez Kant, — le christianisme doit consister dans le fait d'admettre Jésus-Christ comme intermédiaire, et comme le seul intermédiaire, entre l'homme et Dieu ; c'est-à-dire que sous quelque forme qu'il se présente, le christianisme ne saurait admettre, sans se contredire, ni le théisme absolument immanent ni le théisme absolument transcendant. Aussi Cohen, par exemple, qui s'est occupé à préciser le sens du christianisme afin de pouvoir le mettre sous la forme d'une contradiction, a-t-il justement vu que le théisme du christianisme ne pouvait être ni absolument immanent ni absolument transcendant [1].

deutik »; denn sie ist die Grundlegung der Methode, aber freilich der Methode des Systems... Das System des kritischen Idealismus führt die geistige Disposition seines Urhebers durch. Das System entspringt in der Unterscheidung von mathematischer Naturwissenschaft und Metaphysik der Moral... » (Cohen, *Kant's Theorie der Erfahrung*, II. Auflage, Berlin, 1885, Sechzehntes Kapitel, p. 576, 616.) — « Für Kant stand also die Frage nicht so : welche geschichtliche Bedeutung hat die Religion, als Monotheismus, für die Anwendung und Verwirklichung des Sittengesetzes im Leben der Völker? Sein ausgesprochener Zweck war *die ethische Idealisierung des Christentums*, und zwar ausschliesslich nach seiner Urkunde im Neuen Testament, mit nachdrücklicher Aberkennung alles ethischen Grundgehalts im Alten... Gehen wir nun zunächst auf den Begriff vom *Sohne Gottes* ein, so stösst uns zuvörderst sein Verhältnis zum Begriffe des *homo noumenon*... diese Antinomie zwischen dem *homo noumenon* und *Christus*... ». (Cohen, *Kant's Begründung der Ethik*, II. Auflage, Berlin, 1910, p. 462, 471, 472.)

1. « ... So vereinigt sich die christliche Kunst mit dem christlichen Glauben, mit der religiösen Litteratur in dem Bestreben der Weltgeschichte : den Gegensatz von Transscendenz und Immanenz auszugleichen und aufzuheben... ». (Cohen, *Kant's Begründung der Aesthetik*, Berlin, 1889, Historische Einleitung, p. 19.)

C'est là, d'ailleurs, l'opinion de tous ceux qui ont cherché à préciser le sens du christianisme. Ainsi, M. Delacroix, par exemple, qui s'est tout spécialement occupé du mysticisme chrétien, dit à ce sujet : « Le mysticisme chrétien est orienté à la fois vers le Dieu inaccessible, où disparaît toute détermination et vers le Dieu Logos, le Verbe de Dieu, raison et sainteté du monde. Malgré les apparences parfois contraires de l'absorption dans le Père, il est au fond le mysticisme du Fils. Il aspire à faire de l'âme un instrument divin, un lieu où la force divine se pose et s'incarne, l'équivalent du Christ...[1] »

Quelle est donc, au juste, la Métaphysique qui se dégage de la *Critique de la raison pure*[2] ? Consiste-t-elle vraiment en un théisme antichrétien ? Il y a évidemment bien des manières possibles pour arriver à la solution de cette question. Ainsi, on pourrait d'abord étudier l'influence historique du christianisme sur la formation de la conception de Kant, car on sait que Kant a reçu une forte éducation chrétienne. Puis, dans la propre conception de Kant, on pourrait examiner la distinction entre la raison théorique et la raison pratique. Car, conformément à cette distinction, Dieu est transcendant en tant qu'objet de notre connaissance, mais il est immanent en tant qu'objet de notre conduite[3]. Et on pourrait encore étudier l'histoire de la

1. Henri Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan, 1908, préface, p. XIII.

2. Il est évident qu'en nous posant cette question, nous n'adoptons nullement la thèse de Vaihinger selon laquelle Kant aurait poursuivi la destruction de toute tendance métaphysique. Il est d'ailleurs à remarquer que c'est là une thèse que presque personne n'a adoptée, malgré la profonde érudition avec laquelle Vaihinger l'a soutenue.

3. « Wird nun aber unsere Erkenntnis auf solche Art durch reine praktische Vernunft wirklich erweitert, und ist das, was für die

causalité chez Kant. Car Kant pose un tel rapport entre la cause et l'effet (nous parlons de la causalité réelle, distincte de la relation simplement logique) que ce rapport paraît conduire à un théisme situé à mi-chemin entre le théisme absolument immanent et le théisme absolument transcendant[1]. Mais on pourrait aussi, nous semble-t-il, examiner le rapport, qu'il y a chez Kant, entre son dualisme et son théisme. Car en analysant, chronologiquement, les principaux écrits de Kant, nous avons trouvé que dans tous ces écrits le théisme de Kant se lie entre autres à un dualisme bien radical et bien réel du monde[2], dualisme bien différent

speculative *transcendent* war, in der praktischen *immanent*? Allerdings, aber *nur in praktischer Absicht...* ». (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Dialektik, Ueber die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt, vol. V de l'éd. de l'Acad. de Berlin, p. 133.)

1. « Das nothwendige Wesen enthält die höchste Realität... Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle andere nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, dass alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre... » (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763, vol. II de l'éd. de l'Acad. de Berlin, I. Abt., 3. Betracht., par. 6, p. 85 et suiv.). — « Wie soll ich es verstehen, *dass*, *weil Etwas ist*, *etwas anders sei*?... der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas, die existierende Welt etwas ganz anderes. Indessen durch das eine wird das andere gesetzt... ». (*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763, vol. II de l'éd. de l'Acad. de Berlin, 3. Abschn., Allgemeine Anmerkung, p. 202-204.)

2. Ce dualisme revêt, chez Kant, bien des formes : dualisme des forces vives et des forces mortes ; dualisme de l'attraction et de la répulsion ; dualisme de la sensibilité et de la raison ; dualisme du sensible et de l'intelligible ; dualisme du mal et du bien, etc... Mais ce sont là toujours des formes du même dualisme : du dualisme radical qui caractérise le monde donné.

donc à la fois du parallélisme d'un Spinoza et de l'idéalisme systématique d'un Cohen, et qui, comme tel, ne saurait, peut-être, conduire ni au théisme absolument immanent d'un Spinoza ni au théisme absolument transcendant d'un Cohen ; mais à un théisme qu'on pourrait appeler « transcendantal » ou, plus précisément, « relativement transcendant », donc chrétien[1]. Aussi, vou-

1. Kant lui-même désigne sa philosophie du nom de « transcendantale ». Et par là il combat à la fois l' « immanent » et le « transcendant », en voulant dire que la vérité se trouve entre les deux. Il serait donc plus ou moins légitime d'appeler son théisme un « théisme transcendantal ». Cependant, comme le mot « transcendantal » chez Kant a avant tout un sens épistémologique, il serait plus ou moins vague si l'on s'en servait en Métaphysique. C'est pourquoi nous préférons l'expression du « théisme relativement transcendant » qui nous montre bien que Dieu pour Kant est, en effet, en dehors du monde (transcendant au monde) mais que toutefois, en un certain sens (virtuel) il est aussi dans le monde (immanent au monde).

Paulsen a déjà soutenu que le théisme de Kant ne pouvait être qu'une sorte de juste milieu entre le théisme proprement dit (transcendant) et le panthéisme. Mais il est encore allé jusqu'à dire qu'au fond Kant a incliné vers le panthéisme plutôt que vers le théisme. Aussi appelle-t-il le théisme de Kant un *panenthéisme*. Nous croyons, au contraire, pour les raisons qui constituent l'objet du présent travail, que Kant a, non pas seulement en ce qui concerne la forme, mais encore en ce qui concerne le fond de sa pensée, incliné vers le théisme plutôt que vers le panthéisme. Cependant — et toujours pour les mêmes raisons — nous sommes bien loin de dire avec Cohen que l'antipanthéisme de Kant s'éloigne du christianisme pour s'approcher du judaïsme.

Nous acceptons donc la thèse de Paulsen, mais avec la réserve que nous venons de mentionner. Voici quelle est, dans ses lignes générales, la thèse de Paulsen : « Das Ziel aller Bemühungen Kant's ist die *Begründung einer wissenschaftlichhaltbaren Metaphysik nach neuer Methode*. Und zwar handelt es sich dabei um eine Metaphysik, die über die Natur, über die physische Welt hinausführt zur Welt des wahren Seins, zum *mundus intelligibilis*. Von den ersten Schriften

drions-nous, par le présent travail, attirer l'attention de ceux qu'intéresse la nature de la Métaphysique de Kant, sur cette connexion qui, à notre connaissance, n'a pas encore été assez remarquée. Car cette connexion du dualisme et du théisme se présente si souvent et si fortement chez Kant, qu'elle pourrait peut-être jeter quelque lumière sur la Métaphysique qui se dégage de la *Critique de la raison pure*. Ainsi, nous n'aurons à discuter ici ni la thèse du prétendu panthéisme de Kant ni l'autre thèse diamétralement opposée à celle-là ; nous voudrions pour le moment, disons-le encore une fois, soumettre à la réflexion de ceux qu'intéresse la nature de la Métaphysique de Kant, la rencontre fréquente chez celui-ci d'une sorte de connexion entre un dualisme radical dans le monde et la conception d'un Dieu en dehors du monde. De même, nous laissons tout à fait de côté aussi bien la question de l'origine du dualisme que la question de l'origine du théisme et la question de l'origine de la connexion du dualisme et du théisme de Kant. Disons toutefois que c'est la connaissance de son dualisme qui nous a conduit à la connaissance de la connexion que nous voudrions mettre en lumière. Le présent travail s'inspire des études qu'a faites sur Kant notre maître en Sorbonne, M. Victor

bis zu den letzten Zeilen, die wir von seiner Hand haben, ist dies die durchgehende Grundtendenz seines Denkens. Die Mittel wechseln, das Ziel bleibt dasselbe ». (Paulsen, *Immanuel Kant*, II. und III. Auflage, Stuttgart, 1899, p. 286) «... Kant's Stellung ist auf Seiten des Theismus, allerdings eines den Anthropomorphismus entschieden abstreifenden und dem Pantheismus sich annähernden Theismus. Ganz geeignet zur Bezeichnung seiner Ansicht wäre der später gebildeté Ausdruck *Panentheismus* : *Gott ein supramundanes Wesen* (par rapport au monde sensible), *dem die Wirklichkeit* (le monde intelligible) *immanent ist.* » (*Ibid.*, p. 265.)

Delbos, qui nous a semblé avoir mis en relief la nature profondément dualiste de la philosophie de Kant. « Ce qui reste au fond de l'esprit allemand comme principal ressort de son activité, — dit M. Delbos, — c'est le sens ou l'idée de la Nature infinie et divine, créatrice d'elle-même[1]... Cette tendance de l'Allemagne à reconstituer le spinozisme fut contrariée et un instant arrêtée par la philosophie de Kant. La philosophie de Kant offre avec la philosophie de Spinoza un si frappant contraste, qu'on a peine d'abord à s'expliquer comment les doctrines allemandes, issues du kantisme, se sont aisément pénétrées de l'esprit spinoziste. Ce qui est peut-être plus singulier, c'est que la philosophie de Kant ait pu naître et se développer dans une nation prédestinée au spinozisme par tous ses instincts intellectuels... si elle (la philosophie de Kant) frappe d'interdit toutes les prétentions ontologiques de la raison, c'est pour mieux rendre à la raison la conscience de sa spontanéité propre à l'égard et même à l'encontre de la spontanéité de la nature[2]... Kant, sans direction préconçue, a évolué vers le système, qui s'est constitué pièce à pièce avant de s'organiser dans son esprit... L'idée architectonique dont parle Kant... est une conquête, non un don. Elle ne se produit qu'au terme de la lutte engagée en divers sens contre l'obstacle le plus invincible à sa vertu organisatrice, à savoir la contradiction : mais c'est cette lutte même qui a peu à peu orienté l'esprit de Kant vers elle, et lui en a découvert la force et l'autorité souveraines. De bonne heure, en effet, Kant a excellé à saisir les oppositions des doctrines avec les

1. Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893, p. 230.
2. *Ibid.*, p. 242-243.

faits : c'est la conscience vive de ces oppositions qui a excité sa pensée et lui a prescrit la formule des problèmes à résoudre : il est le philosophe des antinomies. Expérience et raison, mathématiques et philosophie naturelle, science et moralité, certitude et croyance : les contradictions surgissent de partout, et les contradictions exigent d'être surmontées... Leibniz, en particulier, ne s'était-il pas donné pour tâche de ramener à l'accord les doctrines antagonistes ?... Mais à dire vrai, si la pensée de Leibniz et celle de Kant se flattent également de résoudre des oppositions, il ne semble pas que ce soit dans le même sens ni par les mêmes voies. Leibniz n'aperçoit, d'ordinaire, les extrêmes à unir que dans leur rapport à l'idée conciliatrice qu'il a déjà inventée ou qu'il pressent ; il constate les antinomies visibles, plus encore qu'il ne poursuit les antinomies invisibles... Chez Kant, au contraire, ce n'est pas sous l'espèce de synthèses déjà plus ou moins effectuées que les thèses et les antithèses sont conçues[1]... Kant n'a voulu fonder sa philosophie pratique qu'en l'accordant avec sa philosophie théorique[2]... Entre la nécessité et la liberté, l'accord n'est possible que grâce à la doctrine par laquelle Kant a définitivement justifié la vieille distinction du monde intelligible et du monde sensible[3]... La distinction radicale des principes matériels et des principes formels peut seule assurer véritablement la distinction correspondante d'une faculté de désirer inférieure et d'une faculté de désirer supérieure[4] ».

1. Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, p. 56-58.
2. *Ibid.*, p. 65.
3. P. 217.
4. P. 427.

Ainsi, nous sommes parti de la nature dualiste de la philosophie de Kant, nature mise en relief par M. Delbos dans ses études sur celui-ci, et nous nous sommes demandé : « Le problème spécial de la nature du théisme de Kant, ne recevrait-il pas quelque lumière si on l'examinait par le prisme du dualisme qui caractérise la philosophie de Kant en général » ?

Mais, dira-t-on : « Dans quelle mesure le dualisme par lequel vous voulez expliquer le théisme de Kant se trouve-t-il dans la *Critique de la raison pure ?* Car, n'oubliez pas que toute la question est de savoir quelle est la nature de la Métaphysique (théologique) de Kant qui se dégage de la *Critique de la raison pure* ». A quoi nous répondrons : « Nous voulons justement montrer que dans la *Critique de la raison pure* Kant atténue assez sensiblement son dualisme précédent, mais que, cependant, cette atténuation n'est, en dernière analyse, que la préparation, jugée nécessaire par Kant, à la position précise de son dualisme ante-critique, dualisme qui, selon Kant, conduit à la solution des problèmes métaphysiques. De sorte que l'importance de la *Critique de la raison pure* est, en effet, ainsi qu'on l'a dit, capitale pour la discussion du théisme de Kant. Seulement, nous croyons qu'on ne peut comprendre cette importance qu'en sachant justement que la *Critique de la raison pure* n'est autre chose que la préparation, jugée nécessaire par Kant, à la position précise de son dualisme antécritique, dualisme qui, selon Kant, conduit à la solution des problèmes métaphysiques. C'est-à-dire que nous croyons que la *Critique de la raison pure* n'est pas la conception elle-même de Kant sur le rapport entre le monde et Dieu, mais qu'elle est seulement la préparation à cette conception, et qu'elle est donc, en ce

qui concerne sa nature métaphysique, inintelligible sans ce qui la précède et sans ce qui la suit. »

Voici, maintenant, la méthode que nous avons employée dans notre étude : nous avons voulu que cette étude fût aussi objective que possible. Aussi, nous sommes-nous efforcé de nous effacer aussi complètement que possible devant l'auteur examiné ; c'est-à-dire que nous avons cherché à laisser parler Kant lui-même. Cependant, comme il s'agissait pour nous d'attirer l'attention du lecteur sur un point déterminé de la philosophie de Kant, à savoir sur la connexion entre son dualisme et son théisme, nous sommes de temps en temps intervenu nous-même, mais seulement dans l'intention précisément d'attirer l'attention du lecteur sur la connexion que nous voulions mettre en lumière.

Quant à la division de notre travail, elle est la suivante : il comprend trois chapitres consacrés : le premier aux écrits antérieurs à la *Critique de la raison pure* ; le second à la *Critique de la raison pure* ; le troisième aux écrits postérieurs à la *Critique de la raison pure*.

ESSAI SUR LE RAPPORT

ENTRE

LE DUALISME ET LE THÉISME

DE KANT

CHAPITRE PREMIER

Les écrits antérieurs à la Critique de la raison pure.

1. Les Forces Vives. — 2. Théorie du Ciel. — 3. Nova Dilucidatio. — 4. L'Unique Fondement. — 5. Les Quantités Négatives. — 6. Etude sur l'évidence. — 7. Les Rêves d'un visionnaire. — 8. La Dissertation. — 9. Les Leçons sur la Métaphysique.

1. *Les Forces Vives*[1].

Je pense, dit Kant, apporter quelque lumière à la doctrine des forces vives, en précisant certaines notions métaphysiques sur la force en général[2]. Le problème se pose de

1. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747, vol. I de l'éd. de l'Acad. de Berlin.

2. « Weil ich glaube, dass es etwas zu der Absicht beitragen kann, welche ich habe, die Lehre von den lebendigen Kräften einmal

la manière suivante : Leibniz admet avec Descartes que la quantité de la force est toujours la même dans le monde. Mais il se refuse à admettre avec le même philosophe que cette quantité a pour mesure le produit de la masse par la vitesse pure et simple (mv). Il dit que sa véritable mesure consiste dans le produit de la masse par le carré de la vitesse (mv^2). Il trouve que la conception de Descartes est indigne de l'idée que nous devons avoir de l'être divin : elle présuppose une intervention continuelle de Dieu dans le processus du monde [1]. Or, où est la vérité : du côté de Leibniz ou du côté de Descartes ?

Descartes et Leibniz croient, en se plaçant chacun à son point de vue, que le monde consiste dans un seul et même genre de forces. Mais il n'en est rien. En réalité, la force qui se manifeste dans le monde est de deux sortes : il y a, justement, d'une part, la force que considère Descartes, et, d'autre part, la force qu'envisage Leibniz. En effet, si nous prenons, par exemple, la conception leibnizienne, nous voyons qu'elle ne peut se soutenir qu'en faisant sa part à la conception cartésienne. Ainsi, les leibniziens reconnaissent eux-mêmes qu'il y a, en effet, une mesure mv de la force; mais ils soutiennent que ce

gewiss und entscheidend zu machen, wenn ich vorher einige metaphysische Begriffe von der Kraft der Körper überhaupt festgesetzt habe : so werde ich hievon den Anfang machen » (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, I, par. 1, p. 17).

1. « Bis hieher haben wir gesehen, wie sich Leibnizens Anhänger des Zusammenstosses elastischer Körper bedient haben, die lebendigen Kräfte dadurch zu verteidigen... Sie haben aber auch einen metaphysischen Grund... Leibniz glaubte, es sei der Macht und Weisheit Gottes unanständig, dass er genötigt sein sollte, die Bewegung, die er seinem Werke mitgeteilt, ohne Unterlass wieder zu erneueren » (*Ibid.*, par. 48, p. 58 et suiv.).

n'est là que le côté négatif de la force, c'est-à-dire que ce n'est là que la force considérée en repos ou en tant que simple tendance s'opposant à une certaine direction, — et nullement, donc, le véritable aspect, positif, de la force, ou la véritable force, en mouvement, qui, elle, se mesure par mv^2. Or, faisons remarquer aux leibniziens que toute la question est, précisément, d'expliquer ce saut de mv à mv^2, — sans contredire la loi de la continuité. Comment l'expliquer ? Il n'y a qu'un seul moyen, à savoir admettre l'existence bien réelle à la fois des forces cartésiennes et des forces leibniziennes. Les forces que Descartes pouvait mesurer si mathématiquement (par mv), existent véritablement comme telles, mais à titre de simples *forces mortes*. De même, les forces auxquelles Leibniz ne pouvait assigner d'autre mesure que celle, bien peu mathématique, de mv^2; ces forces existent véritablement comme telles, mais à titre de *forces vives*. Il faut donc admettre qu'un corps peut être mis en mouvement non pas seulement par une force vive ou dite en mouvement, mais encore par une force morte ou dite en repos [1], — et que celle-ci peut à la longue, c'est-à-dire par un lent développement ou en vertu même à la fois du principe de sa nature et de ses rapports avec les autres forces, devenir une force vive.

Ainsi, selon Kant, la force qui constitue le processus du monde donné consiste, au fond, en deux genres de forces de sens contraire. Or, quelle est la conclusion métaphysique que Kant tire de là ? Kant nous l'a déjà indiquée dans l'énoncé du problème, et il ne manque pas de nous la répéter : trouver une solution qui soit digne de la con-

1. « Es kommt alles darauf an, dass ein Körper eine wirkliche Bewegung erhalten könne, auch durch die Wirkung einer Materie, welche in Ruhe ist. Hierauf gründe ich mich » (par. 51, p. 62).

ception que nous devons avoir de Dieu, c'est-à-dire une solution qui n'invoque nullement l'intervention continuelle de Dieu[1] dans le processus du monde, comme si Dieu avait besoin, à chaque moment, de refaire ce qu'il avait déjà fait.

Ainsi, Kant pose dès son premier ouvrage même une certaine connexion entre le dualisme et le théisme. — Nous allons voir comment cette connexion se précise et s'affirme de plus en plus dans les autres écrits de Kant[2].

1. « Wie werden wir also dem Streiche ausweichen, den der Herr von Leibniz dem Cartesianischen Gesetze durch die Betrachtung der Weisheit Gottes beibringen wollen ? (*Ibid.*) — Dass ein Körper eine wirkliche Bewegung erhalten könne, auch durch die Wirkung einer Materie, welche in Ruhe ist. Hierauf gründe ich mich (*loc. cit*). So rettet sich hier die Macht und Weisheit Gottes schon selber... » (par. 49, p. 59.) Die « Bewegungen in diesem Weltgebäude... sind nicht durch die unmittelbare Gewalt Gottes « (par. 51, p. 62).

2. Dans son étude sur *Martin Knutzen und seine Zeit* (1876), M. Benno Erdmann cite un passage des *Forces Vives* qui montre que Kant a composé cet écrit sous l'influence de Martin Knutzen, son maître et le philosophe de l'*influx physique*. Dans ce passage, Kant paraît, en effet, rappeler l'influence de Knutzen; mais il paraît aussi, et surtout, croyons-nous, reprocher à Knutzen de ne pas avoir posé le *dualisme* qu'il pose. Voici ce passage : « Es hat einen gewissen scharfsinnigen Schriftsteller (Knutzen) nichts mehr verhindert, den Triumph des physischen Einflusses über die vorherbestimmte Harmonie vollkommen zu machen, als diese kleine Verwirrung der Begriffe (der bewegenden und der wirkenden Kraft) » (cf. B. Erdmann, *M. Knutzen*, p. 143; Kant, *Gedanken v. d. w. Sch. d. l. Kr.*, I, par. 6, p. 21). Ce passage nous semble donc prouver que Kant a, dès son premier écrit même, posé le dualisme qui sera toujours l'idée profondément originale de sa philosophie. Quant aux ouvrages postérieurs à celui des *Forces Vives*, ils ne font que mettre de plus en plus en lumière cette idée. Voir par exemple ce passage bien caractéristique de la *Nova Dilucidatio* où Kant nous dit que sa thèse réfute aussi le système de l'*influx physique*, qui consiste à admettre qu'on peut expliquer le rapport entre les substances par la considération pure et simple des substances mêmes, c'est-à-dire

2. *Histoire universelle de la Nature et Théorie du Ciel* [1].

C'est l'ouvrage où Kant émet cette célèbre théorie de la nébuleuse que, plus tard, et sans connaître Kant, Laplace émettra aussi à son tour. Or, si Kant diffère en quelque chose de Laplace, c'est, semble-t-il, par un dualisme conduisant à un théisme relativement transcendant. « La nébuleuse originelle de Laplace, — dit M. G. Milhaud dans un article consacré à *Kant comme savant* [2], — est une atmosphère gazeuse, entourant un noyau central, qui se forme par condensation, pendant que l'ensemble *tourne sur lui-même tout d'une pièce*. L'atmosphère s'étend jusqu'au point limite où la force centrifuge due au mouvement fait équilibre à la pesanteur. Quand elle se resserre, par suite du refroidissement de la surface, sa vitesse de rotation et, avec elle, la force centrifuge augmente. Le point limite de l'atmosphère se rapproche du centre, et celle-ci abandonne alors un anneau, qui continue d'abord à tourner librement autour du soleil, et donne enfin naissance, par concentration, à une planète ou à un groupe de planètes. — Telle est l'idée fondamentale de la théorie de Laplace. Elle est conforme aux notions essentielles de la Dynamique.

Tout autre est la théorie de Kant. Au lieu de la masse

sans faire appel à un Dieu créateur et en dehors du monde. (*Nova Dilucidatio*, section III, prop. XIII, Usus 6. p. 415-416). On peut en dire autant de l'influence de Bernoulli sur laquelle insiste, entre autres, Ueberweg.

1. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, I.
2. G. Milhaud, *Kant comme savant* (*Revue philosophique*, 1895).

gazeuse qui tourne tout d'une pièce d'un mouvement naturel, sa nébuleuse se compose d'éléments très petits de matière, distincts les uns des autres, capables de prendre des mouvements indépendants, mais tous primitivement au repos. Ce repos ne dure pas, parce que « les éléments, dit Kant, possèdent, par essence, les forces qui peuvent les mettre en mouvement et sont pour eux sources de vie ». Ces forces sont, d'une part, l'attraction newtonienne, et, d'autre part, une force répulsive sensible à petite distance.

Ainsi, Kant pose d'abord un ensemble de points matériels indépendants les uns des autres, qui tout à coup sortent du repos sous l'action de forces intérieures, et dont les mouvements se modifient jusqu'à ce qu'ils cessent de se contrarier, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils se réduisent à des rotations circulaires parallèles et de même sens.

En faisant dériver de l'action des seules forces intérieures, les mouvements circulaires de même sens des molécules primitivement au repos, Kant heurtait un principe qui, dès le milieu du XVIII[e] siècle, était devenu courant, *le principe des airs*. Kant n'a pas vu que les mouvements rotatoires des éléments de la nébuleuse ne pouvaient être que les équivalents de la rotation initiale. C'était pécher contre la notion mathématique de l'inertie, au moins dans un de ses sens dérivés. La nébuleuse est d'abord au repos : ce repos ne dure qu'un instant, soit; mais ce sont des forces intérieures qui, brusquement, vont y mettre fin! Ces forces apparaissent-elles subitement? Ce n'est pas l'idée de Kant, qui ne pourrait, dans ce cas, que s'en remettre à Dieu pour cette création instantanée, et qui rééditerait ainsi, sous une nouvelle forme, la chiquenaude initiale, à propos de laquelle il proteste si énergiquement contre Newton. Mais alors, comment un

temps, si court qu'il fût, a-t-il pu s'écouler sans que ces forces agissent ? Cela est tellement contraire au principe d'inertie, que nous renoncerions à comprendre sur ce point la pensée de Kant, — nous défiant de quelque interprétation inexacte, — si nous ne songions à une idée chère au philosophe de Königsberg, que nous apprend à connaître son traité sur les *Forces Vives*[1].

En effet, l'esprit métaphysique de la *Théorie du Ciel* est, au fond, le même que celui des *Forces Vives*. Dans la préface de la *Théorie du Ciel*, Kant nous dit en propres termes qu'il n'a rien plus à cœur que de concilier la Religion avec la Science[2]. — Mais comment réalise-t-il cette conciliation ? C'est en posant justement un dualisme bien réel et bien radical du monde considéré en lui-même, à savoir l'*attraction* de Newton et la *répulsion* qui n'est pas empruntée en entier au système de Newton[3]. Or, quel genre de théisme pourrait se déduire d'un tel dualisme, sinon le théisme relativement transcendant ? Kant en a bien l'intention lorsqu'il pose la nébuleuse absolu-

1. Article cité, p. 489-491.

2. « Ich habe nicht eher den Anschlag auf diese Unternehmung gefasst, als bis ich mich in Ansehung der Pflichten der Religion in Sicherheit gesehen habe..... ich behaupte : dass die Verteidiger der Religion..... den Streit mit den Naturalisten verewigen, indem sie ohne Not denselben eine schwache Seite darbieten..... » (*Theorie des Himmels*, I, p. 221-222.)

3. « Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine andere Kräfte als die *Anziehungs* und *Zurückstossungskraft* zur Entwickelung der grossen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiss, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein sind. Beide sind aus der Newtonischen Weltweisheit entlehnt. Die erstere ist ein nunmehr ausser Zweifel gesetztes Naturgesetz. Die zweite, welcher vielleicht die Naturwissenschaft des Newton nicht so viel Deutlichkeit als der ersteren gewähren kann, nehme ich... » (*Ibid*, p. 234.)

ment en repos, c'est-à-dire sous la forme de l'équilibre absolu des deux termes du dualisme du monde, donc incapable de mouvement par elle-même, — qu'il en fait cependant surgir le mouvement, — et qu'il est toutefois loin d'admettre la chiquenaude initiale. Mais tout cela deviendra de plus en plus clair par les analyses suivantes.

3. *Nova Dilucidatio*[1].

Cet ouvrage, qui est le premier essai de Kant pour réformer la logique, se compose de trois sections : la première traite du principe de contradiction ; la seconde s'occupe du principe de la raison suffisante ; et la troisième pose, à la suite de la réforme du principe de la raison, deux nouveaux principes : ceux de la succession et de la coexistence.

Du principe de contradiction. — On croit, dit Kant, que le principe suprême de la pensée est le principe de contradiction : *Impossibile est idem simul esse ac non esse.* Or, il n'en est rien. Il n'y a pas un principe absolument *unique* et universel pour toutes les vérités[2]. En effet, un tel principe, par le seul fait qu'il est unique, devrait être une proposition simple. Mais il y a deux sortes de propositions simples : affirmatives et négatives. De quelle sorte serait ce principe unique? Négatif? Mais alors comment servira-t-il de principe aux vérités positives? Est-il positif?

1. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio* (1755), I.

2. « Veritatum omnium non datur principium *unicum*, absolute primum, catholicon ». (*Nova Dilucidatio*, I, section I, prop. I, p. 388.)

Mais dans ce cas comment servira-t-il de principe aux vérités négatives? Peut-on tirer, par exemple, une proposition affirmative d'une proposition négative? *Directement*, non; mais ne le pourrait-on pas *indirectement*? Non. Quand on croit tirer indirectement une proposition affirmative d'une proposition négative, on ne fait, en réalité, que recourir à une proposition intermédiaire qui est de par sa nature affirmative, à savoir à la proposition : *Est vrai ce dont l'opposé est faux*. Et il faut en dire autant de la prétention de tirer une proposition négative d'une proposition affirmative. Dans ce dernier cas on est forcé de recourir à la proposition intermédiaire suivante : *Est faux ce dont l'opposé est vrai*.

On voit donc qu'il est impossible d'admettre un principe unique pour toutes les vérités. Par contre, il est très facile de montrer qu'il y a deux principes absolument premiers de toutes les vérités : le *principe d'identité* pour les propositions affirmatives et le *principe de contradiction* pour les propositions négatives[1]. En effet, on n'a qu'à bien distinguer entre la *démonstration directe* et la *démonstration indirecte*; la première a manifestement pour fondement le principe d'identité; quant à la seconde, qui consiste dans des propositions intermédiaires, — dont nous venons déjà de parler, — elle commence par le principe de contradiction, mais elle finit par le principe d'identité. Ce qui veut dire que tout notre raisonnement revient à découvrir l'identité du prédicat avec le sujet.

1. « Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio : *quicquid est, est*, alterum veritatum negantium, nempe propositio : *quicquid non est, non est*. Quæ ambo simul vocantur communiter principium identitatis. » (*Ibid.*, Prop. II, p. 389.)

Or, quelle est la conclusion métaphysique qui se dégage de cette réforme apportée au principe de contradiction? Peut-être que ces recherches, — dit Kant, — outre qu'on a dû les trouver subtiles et pénibles, ont paru superflues et dénuées de toute utilité. Cependant, on ne doit pas dédaigner de rechercher en quoi consiste au juste la loi qui régit les opérations de notre faculté de connaître. Car, — et pour n'en alléguer qu'un seul motif, — comme tout notre raisonnement revient à découvrir l'identité du prédicat avec le sujet, nous devons en conclure que Dieu n'a que faire du raisonnement. Dieu saisit infailliblement, par un acte unique d'intuition, les rapports de convenance et ceux de disconvenance, — tandis que l'homme a toujours besoin de cette analyse à laquelle le condamnent les ténèbres qui obscurcissent son entendement[1].

Du principe de la raison déterminante, appelée vulgairement suffisante. — Wolff, — dit Kant, — définit la

1. « Poterat forte cuipiam hæc disquisitio, sicuti subtilis et operosa, ita etiam supervacanea et ab omni utilitate derelicta videri. Et si corollariorum fecunditatem spectes, habes me assentientem. Mens enim, quanquam tale principium non edocta, non potest non ubivis sponte et naturæ quadam necessitate eodem uti. Verum nonne ideo digna erit disquisitione materia, catenam veritatum ad summum usque articulum sequi? Et certe hac ratione legem argumentationum mentis nostræ penitius introspicere non vilipendendum est. Quippe ut unicum tantummodo allegem, quia omnis nostra ratiocinatio in prædicati cum subiecto vel in se vel in nexu spectato identitatem detegendam resolvitur, ut ex regula veritatum ultima patet, hinc videre est : Deum non egere ratiocinatione, quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quæ conveniant vel non conveniant, idem actus repræsentationis intellectui sistit, neque indiget analysi, quemadmodum, quæ nostram intelligentiam obumbrat nox, necessario requirit ». (*Ibid.* Prop. III, Scholie, p. 391.)

raison, ce qui permet de concevoir pourquoi quelque chose est plutôt que de n'être pas. C'est là une définition vicieuse : le défini se trouve mêlé à la définition par l'introduction dans celle-ci du mot « pourquoi »[1]. Puis Wolff dit raison *suffisante*. Or, le mot « suffisant » est ambigu, car il ne nous dit pas au juste jusqu'à quel point la raison est suffisante, mais tout court qu'elle est « suffisante ». Il faut donc dire, avec Crusius, *raison déterminante*, car le mot « déterminer » a un sens précis ; il signifie « affirmer de telle sorte que tout opposé soit exclu[2] ». Qu'est-ce donc que le *principe de la raison déterminante*? D'abord, conformément même au sens commun, la raison est ce qui détermine le rapport entre un sujet et un prédicat. Mais cette raison est de deux sortes : 1° *raison antécédemment déterminante*; 2° *raison conséquemment déterminante*. C'est-à-dire : 1° une raison proprement dite de l'existence, *ratio cur* (*genetica*), *essendi vel fiendi*; 2° une raison de simple constatation de l'existence effective de la raison précédente, une raison de la vérité, *ratio quod s. cognoscendi*. La raison antécédemment déterminante est donc celle dont la notion précède le déterminé

1. « Illustris Wolffii definitio... Definit enim rationem per id, unde intelligi potest, cur aliquid potius sit, quam non sit. Ubi haud dubie definitum immiscuit definitioni. Etenim quantumvis vocula *cur* satis videatur communi intelligentiæ accommodata, ut in definitione sumi posse censenda sit, tamen tacite implicat iterum notionem rationis. » (Section II, Prop. IV, p. 393.)

2. « Pariter enuntiationi *rationis sufficientis* vocem *rationis determinantis* surrogare satius duxi, et habeo ill. Crusium assentientem. Quippe ambigua vox est *sufficientis*, ut idem abunde commonstrat, quia, quantum sufficiat, non statim apparet; determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id, quod certo sufficit ad rem ita, non aliter, concipiendam ». (*Ibid.*)

et sans laquelle le déterminé n'est pas intelligible ; tandis que la raison conséquemment déterminante est celle qui ne serait pas posée si la notion qui en est déterminée n'était pas déjà posée par ailleurs[1].

En effet, cherche-t-on la raison du cercle? Ce sera une raison conséquemment déterminante. Car que pourrait-on en chercher sinon sa définition ou un prédicat fourni par la Géométrie, en un mot : qu'est-ce que le cercle? Et de répondre : c'est de toutes les figures, d'un égal périmètre,

1. Cette distinction de Kant a été assez diversement interprétée. Riehl y voit le germe même de la future distinction de Kant entre le *synthétique* et l'*analytique*. (Cf. Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, t. I, p. 252-253). D'autres, comme Marquardt, y voient une précision plus grande ou plutôt une véritable réforme de la distinction de Crusius entre *Realgrund* et *Idealgrund* (Cf. Marquardt, *Kant und Crusius*, Kiel, 1885, p. 15-17). Enfin, on a cru trouver chez Aristote et chez saint Thomas cette distinction de Kant (Cf. l'article de Johannes Hein : *Humes Kausaltheorie verglichen mit derjenigen Kant's* in *Philosophisches Jahrbuch*, t. XXIV, II. Heft).

Cependant, la question paraît bien simple. D'abord, il n'y a pas de doute que par cette distinction Kant veut prendre position par rapport à Crusius (Cf. Marquardt, op. cit., p. 15-17; Adickes, *Kantstudien*, t. I, p. 42-51, p. 55-56; Victor Delbos, *Philosophie pratique de Kant*, p. 81. — *L'Année philosophique* 1909-1910, p. 19-20). — De sorte que ce n'est nullement dans le sens de Crusius que Kant fait cette distinction, quoique Kant ait employé presque les mêmes expressions que Crusius pour l'établir. Puis si l'on se rapporte à ce passage de la *Tentative d'introduire dans la philosophie le concept des quantités négatives* où Kant compare, en l'opposant, sa distinction du *possible* et du *réel* à la distinction de Crusius entre le principe *idéal* et le principe *réel*, on voit bien clairement que, par sa distinction, Kant insiste surtout sur la différence qu'il y a entre l'attitude antilogique, mais dogmatique de Crusius, et sa propre attitude logique, mais antidogmatique (Cf. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, III. Abschn. Allgemeine Anmerkung, II, p. 203). Mais il est évident que, par là, Kant prend position surtout par rapport à Wolff, qui est un logicien dogmatique, même en matière de religion. Cf. plus bas.

celle dont la capacité est la plus grande. Cherche-t-on la raison du mal dans le monde? Ce ne sera plus la même raison, — comme dans le cas précédent, — qu'on cherchera, mais bien la raison d'être; car dans ce cas la raison de connaître (conséquemment déterminante) est déjà donnée par l'expérience, c'est-à-dire par le fait même de formuler le problème du mal. Pour faire bien saisir la différence entre les deux genres de raison, dit Kant, je donnerai l'exemple suivant : nous apprenons par l'expérience qu'il y a des éclipses des satellites de Jupiter. Cette connaissance empirique nous fait supposer une nature mathématique au mouvement de la lumière : pour que les éclipses aient lieu, il faut que la vitesse de la lumière se propage dans un temps assignable. Mais nous dit-elle aussi en quoi consiste la cause même de cette nature mathématique du mouvement de la lumière? Non, évidemment; elle ne fait que nous inciter à la recherche de cette cause, par le fait qu'elle nous donne à penser que si elle existe c'est qu'il doit y avoir quelque chose qui l'explique. Elle est donc une simple raison de la vérité, une raison conséquemment déterminante, une *ratio cognoscendi*. Quant à la véritable cause (raison antécédemment déterminante), elle est encore à découvrir. Mais sa découverte est déjà à moitié faite dès que la raison conséquemment déterminante nous en fait soupçonner l'existence. Et en effet, si l'on s'en rapporte à Descartes, cette raison tiendrait à l'élasticité des globules de l'air[1].

Ainsi, le principe de la raison est double : il y a une raison de l'existence, différente de la raison de la vérité. Pour affirmer la vérité, il suffit de l'identité entre le pré-

1. Section II, Prop. IV, p. 391-393.

dicat et le sujet, tandis que pour affirmer l'existence, il faut en chercher la raison antécédemment déterminante[1]. Or, pourquoi Kant conçoit-il de la sorte le principe de la raison suffisante? Il nous le dit bien clairement. Il fallait montrer que la conception de Wolff, d'après laquelle tout ce qui existe doit avoir sa raison d'être, était vicieuse, qu'elle ne s'appliquait qu'aux êtres contingents, et nullement à l'être suprême. En effet, Wolff raisonnait de la manière suivante : tout ce qui existe doit avoir sa raison d'être. Car dire : quelque chose n'a pas de raison, c'est dire quelque chose a pour raison « rien »; ce qui est absurde, puisque c'est attribuer à « rien » une certaine existence. Donc, tout ce qui existe doit avoir sa raison d'être. Or, Wolff devait dire : s'il y a quelque chose auquel on ne peut assigner d'autre raison que celle à laquelle ne correspond aucune notion, ce quelque chose est sans raison[2].

Mais ce n'est pas tout.

La division du principe de la raison en raison conséquemment déterminante et raison antécédemment déter-

1. Prop. VIII, Scholion, p. 396-397.

2. « Postremo, cur in demonstratione, ab. Ill. Wolffio et sectatoribus usurpata, acquiescere detrectaverim, brevius expediam. Illustris huius viri demonstratio, ut a perspicacissimo Baumgartenio enodatius exposita reperitur, ad hæc, ut paucis multa complectar, redit. Si quid non haberet rationem, nihil esset eius ratio; ergo nihil aliquid, quod absurdum. Verum ita potius informanda erat argumentandi ratio : si enti non est ratio, ratio ipsius nihil est i. e. non ens. Hoc vero ambabus manibus largior, quippe si ratio nulla est, conceptus ipsi respondens erit non entis; hinc si enti non poterit assignari ratio, nisi cui nullus plane conceptus respondet, ratione plane carebit, quod redit ad supposita. Hinc non sequitur absurdum, quod inde fluere opinabantur ». (Prop. VIII, Scholie, p. 397-398.)

minante, en raison de la vérité et en raison de l'existence, nous apprend que la raison conséquemment déterminante ne peut décider que de la vérité et nullement de l'existence de quelque chose; que, par conséquent, l'existence a besoin d'une raison antécédemment déterminante. Mais, s'il arrive que quelque chose s'impose à nous comme existant d'une manière absolument nécessaire, c'est-à-dire donné comme existant seulement par une raison conséquemment déterminante et nullement par une raison antécédemment déterminante[1], que faut-il en dire? Ce quelque chose ne peut-il pas avoir la raison de son existence dans cette raison conséquemment déterminante qui nous fait le poser? Non, car, — ainsi que nous venons de le voir, — une raison conséquemment déterminante ne peut décider que de la vérité et nullement de l'existence de quelque chose. Mais ne peut-on pas dire, avec les partisans de l'argument ontologique, que ce quelque chose a en lui-même la raison de son existence? Non, car il est absurde d'admettre que quelque chose ait en soi la raison de son existence. Dire raison de l'existence de quelque chose, c'est dire cause de cette chose; or, la cause est naturellement antérieure à l'effet. De sorte que si l'on admettait qu'il existe quelque chose qui ait en soi-même la raison de son existence, il s'ensuivrait qu'il existe quelque chose qui est en même temps antérieur et postérieur à soi-même; ce qui est absurde[2]. Par

1. Telle, par ex., l'idée de *Dieu*.

2. « Exsistentiæ suæ rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.

« Quicquid enim rationem exsistentiæ alicuius rei in se continet, huius causa est. Pone igitur aliquid esse, quod exsistentiæ suæ rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero

conséquent, s'il arrive que quelque chose s'impose à nous comme existant nécessairement, ce quelque chose n'existe ni en vertu de la simple raison conséquemment déterminante qui nous fait le poser, ni en vertu d'une raison qui serait en lui-même. Mais alors, comment existe-t-il? Il n'y a qu'une seule réponse possible : il existe sans raison. *Il existe*; voilà tout ce qu'on peut en penser et en dire[1]. Mais, existe-t-il vraiment quelque chose qui s'impose à nous comme existant d'une manière absolument nécessaire? Oui; c'est le *réel* en tant que fondement nécessaire du *possible* : rien ne saurait être conçu comme possible sans la supposition préalable de son existence réelle qui le légitime. Voilà donc une démonstration de l'existence de Dieu, qui est basée uniquement sur la possibilité même des choses ou sur l'existence même de Dieu[2], et qui, comme telle, est plus à l'abri des critiques que toute autre démonstration de ce genre. Cependant, la conviction de l'existence de Dieu n'est pas encore complète tant qu'on n'est pas aussi fixé sur la nature du rapport entre

causæ notio natura sit prior notione causati, et hæc illa posterior : idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum. » (Prop. VI, p. 394.)

1. « Quicquid igitur absolute necessario exsistere perhibetur, id non propter rationem quandam exsistit, sed quia oppositum cogitabile plane non est. Hæc oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi exsistentiam, sed ratione antecedenter determinante plane caret. *Exsistit*; hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit. » (*Ibid.* Corol.).

2. « En demonstrationem exsistentiæ divinæ, quantum eius maxime fieri potest, essentialem et, quamvis geneticæ locus proprie non sit, tamen documento maxime primitivo, ipsa nempe rerum possibilitate, comprobatam. Hinc patet, si Deum sustuleris, non exsistentiam omnem rerum solam, sed et ipsam possibilitatem internam prorsus aboleri. » (Prop. VII, Scholion, p. 395.)

le monde et Dieu. Et c'est ce que réalisent les deux nouveaux principes que pose la nouvelle conception du principe de la raison.

Le principe de succession et le principe de coexistence des substances. — Du fait que rien ne saurait être changé dans l'état de quelque chose, sans une raison antécédemment déterminante, il résulte que la succession des substances, qui constitue le processus du monde, n'est pas due aux substances elles-mêmes, mais à la coexistence des substances ou aux rapports réciproques des substances entre elles[1]. Mais cette coexistence ou ces rapports, que sont-ils au juste? Vu, d'une part, qu'ils ne sont pas dus aux substances elles-mêmes, et vu, d'autre part, qu'ils représentent un enchaînement rigoureux, ils ne peuvent être qu'une création de Dieu[2], mais de telle sorte que Dieu pourrait à tout moment les changer[3].

1. « Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexæ sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat. » (Sectio III, Prop. XII, p. 410.)

2. « Substantiæ finitæ per solam ipsarum exsistentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi exsistentiæ suæ principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformatæ sustinentur... Cum ergo, quatenus substantiarum singulæ independentem ab aliis habent exsistentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat, substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communione causæ, nempe Deo, exsistentium generali principio, pendere confitendum est. » (Prop. XIII, p. 412-413.)

3. « Quæ hactenus de impermutabili realitatis absolutæ in universo quantitate allegata sunt, ita intelligi debent, quatenus secundum naturæ ordinem omnia accidunt. Per Dei enim operam et mundi materialis perfectionem fatiscentem instaurari, intelligentiis cælitus purius, quam per naturam licet, lumen affundi, omniaque in altius

On voit donc qu'en fin de compte c'est bien à un *théisme relativement transcendant* que paraissent aboutir les différentes distinctions dualistiques de Kant dans le domaine de la Logique.

4. *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*[1].

Je n'ai point une assez haute opinion, dit Kant, de l'utilité d'un travail tel que celui-ci, pour croire que la plus importante de nos connaissances, à savoir qu'*il y a un Dieu*, soit chancelante et en danger, si elle ne reçoit l'appui de profondes recherches métaphysiques. La Providence n'a pas voulu que des connaissances extrêmement nécessaires à notre bonheur pussent dépendre de la subtilité de raisonnements raffinés ; elles les a confiées immédiatement à l'intelligence naturelle commune, qui, lorsqu'on ne la trouble pas par de faux artifices, ne peut pas ne pas nous conduire au vrai et à l'utile, en tant qu'ils nous sont tout à fait indispensables[2]. Cependant, comme il est tout à fait nécessaire de se *convaincre* de l'existence de Dieu,

perfectionis fastigium evehi posse, quis est, qui ambigere ausit? » (Prop. X, Dilulicid., p. 408.)

1. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763, II.

2. « Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse : *Es ist ein Gott*, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchstnötige Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt,

bien qu'il ne le soit pas au même point de la *démontrer*[1], il faut connaître le moyen par lequel on peut arriver à cette conviction, quand on ne l'a pas. En tout cas, ce n'est nullement par de subtils raisonnements qu'on y arrive. Car, encore une fois, s'il est tout à fait nécessaire de se *convaincre* de l'existence de Dieu, il ne l'est pas au même point de la *démontrer*. Quel est donc ce moyen? C'est là une question, dit Kant, qui me préoccupe depuis bien longtemps[2]. Et, en effet, pour montrer en quoi consiste l'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu, Kant ne fait autre chose que reprendre les diverses formes de dualisme contenues dans les écrits précédents : le dualisme de l'*attraction* et de la *répulsion* posé par la *Théorie du Ciel*[3] ou le dualisme du *possible* et du *réel* de la *Nova Dilucidatio*, etc. Mais

nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äusserst bedürftig sind. » (*Der einzig mögliche Beweisgrund*, II, Vorrede, p. 65.)

1. « Es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nötig, dass man es demonstriere ». (*Ibid.*, p. 163.)

Ce sont, on le sait, les mots mêmes qui terminent l'ouvrage.

2. « Die Betrachtungen, die ich darlege, sind die Folge eines langen Nachdenkens. » (Vorrede, p. 66).

3. « Es könnte scheinen eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung seines Gegenstandes vor Augen haben muss, zu sein, dass hin und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen; allein da meine Absicht in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist, so habe ich diesen Zweck ohne dergleichen Beispiele nicht wohl erreichen können. Die siebente Betrachtung der zweiten Abteilung bedarf desfalls etwas mehr Nachsicht, vornehmlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab : *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* » (*Der einzig mögl. Beweisgrund*, Vorrede, p. 68.)

c'est surtout à ce dernier ouvrage qu'il se réfère[1]. Le plus grand obstacle à la solution de cette question, dit Kant, est l'emploi équivoque du terme *existence*. Ainsi, on considère souvent l'*existence* comme étant un prédicat. Or, il n'en est rien, surtout quand il s'agit de l'emploi de ce terme dans l'examen du rapport entre le possible et le réel comme méthode à résoudre le problème de l'existence de Dieu. Je dis par exemple que l'existence convient au narval, mais qu'elle ne convient pas à la licorne. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que la représentation du narval est un concept empirique, c'est-à-dire la représentation d'une chose existante. Cela veut donc dire que l'existence n'est pas un simple prédicat, et qu'il ne faut pas, par conséquent, dire, ainsi qu'on le fait d'ordinaire : un narval est un animal existant; mais au contraire : à un certain animal qui vit en mer, conviennent les prédicats que je pense réunis à une licorne. Ainsi, l'existence n'est pas un certain prédicat ou une certaine détermination parmi d'autres prédicats ou déterminations d'une chose. Mais qu'est-elle? Elle est la position même d'une chose[2], c'est-à-dire une donnée aussi primitive que ce possible ou que cette pensée elle-même qui pose la relation entre un sujet et ses attributs. Mais ce n'est pas

1. Cf. Victor Delbos, *Sur la formation de l'idée de jugements synthétiques* a priori *chez Kant*, Année philosophique, 1909, p. 20.

2. « Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Dasein als eines Prädicats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrtümer tun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Dasein aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu tun pflegt, wenn man die absolut notwendige Existenz beweisen will. » (*Der einzig. mögl. Beweisgr.*, I. Abt., I. Betracht., par. 1, p. 72 et suiv.) « Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges. » (*Ibid.*, par. 2, p. 73 et suiv.)

encore tout dire que de montrer que le possible ne saurait expliquer le réel. Il faut encore savoir que le possible suppose le réel[1]. Ici Kant reprend, en les développant, les propositions VII et VIII de la *Nova Dilucidatio*, que nous avons déjà vues. Ainsi, le possible suppose le réel.

C'est là une vérité d'une importance capitale. Sa considération nous conduit graduellement à poser l'existence d'un être nécessaire, unique, etc. C'est elle, en effet, qui est l'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu[2]. Mais elle ne nous dit encore rien de précis sur le rapport entre le monde et Dieu. Pour cela, il faut considérer le monde en lui-même[3]. Or, en regardant aussi attentivement que possible la structure du monde[4], nous arrivons justement à poser Dieu dans toute son infinité[5]. Mais ce n'est pas encore tout. Il importe au plus haut degré de savoir que notre fondement d'une démonstration de l'existence de Dieu est vraiment unique. Car la conviction de la grande vérité : *il y a un Dieu*, a cette caractéristique que, même si elle est d'une certitude mathématique, elle ne peut être atteinte que par une seule voie. Et il importe de savoir quelle est cette

1. « Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus. » (II. Betracht., p. 78 et suiv.)

2. « Der Beweisgrund von dem Dasein Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist. » (I. Abteil., Beschluss, p. 91.)

3. II. Abteilung.

4. A savoir : l'ordre et surtout le dualisme posé déjà par l'*Histoire universelle de la Nature*.

5. Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der alles in sich fasst. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen : *Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne in sofern es durch mich etwas ist.* » (II. Abt., VIII. Betracht, p. 151.)

voie, afin que les philosophes s'y unissent dans un effort commun pour aboutir à la certitude de la grande vérité[1]. Ainsi, il faut montrer qu'il n'y a vraiment qu'un seul fondement possible de l'existence de Dieu. Pour cela, Kant divise tous les fondements de la démonstration de l'existence de Dieu en deux genres, chaque genre comprenant à son tour deux espèces[2]. Tout fondement de la démonstration de l'existence de Dieu, dit-il, est tiré ou du simple *possible*, c'est-à-dire des concepts de l'entendement ; ou de l'*existence*, c'est-à-dire des concepts empiriques. Dans le premier cas on conclut ou du possible comme principe à l'existence de Dieu comme conséquence, ou du possible comme conséquence à l'existence de Dieu comme principe. Dans le second cas on conclut ou bien, — par l'analyse logique (causale) du concept de la propriété divine, — de l'idée d'existence en général à l'existence d'une cause première et indépendante (seulement à son existence et non pas aussi à sa propriété) ; ou bien, — et ceci directement, — de l'expérience d'une existence déterminée (du monde donné) à la fois à l'existence et à la propriété de Dieu.

Pour bien comprendre cette classification de Kant, il est bon de remarquer qu'elle est sensiblement pareille à

1. « Die Ueberzeugung von der grossen Wahrheit : *es ist ein Gott*, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewissheit haben soll, hat dieses Eigne : dass sie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und giebt dieser Betrachtung den Vorzug, dass die philosophische Bemühungen sich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müssen, um die Fehler, die in der Ausführung desselben möchten eingelaufen sein, vielmehr zu verbessern als ihn zu verwerfen, so bald man überzeugt ist, dass keine Wahl unter mehr dergleichen möglich sei. » (III. Abteil., p. 155.)

2. P. 155 et suiv.

celle qui se trouve dans la *Critique de la raison pure*.

Ainsi, il y a quatre fondements de l'existence de Dieu : 1° de la *preuve ontologique* ; 2° du possible comme conséquence conduisant au réel comme principe (*propre à Kant*) ; 3° de la *preuve cosmologique* proprement dite ou *a contingentia mundi* ; 4° de la *preuve cosmologique* dite *physico-théologique*. Quant à la manière dont Kant justifie son fondement ou réfute les autres, elle n'est pas évidemment tout à fait la même dans l'*Unique fondement* et dans la *Critique de la raison pure*. Le motif est que la distinction du possible et du réel de l'*Unique fondement* n'est pas encore pour Kant éclairée par les distinctions du sensible et de l'intelligible ou de l'analyse et de la synthèse. Aussi, tout le nerf de l'argumentation de Kant dans l'*Unique fondement* consiste-t-il dans le dualisme pur et simple du possible et du réel. Le voici : dès que l'on admet que l'*existence* est loin d'être un attribut, rien de plus facile que de montrer la faiblesse de l'argument ontologique et de l'argument cosmologique, car ces arguments reposent précisément sur la fausse croyance que l'existence est un attribut. De sorte qu'en dernière analyse il ne reste en présence que le second et le quatrième fondement. Mais ici encore, il ne nous est pas trop difficile de voir lequel des deux est le plus solide. A vrai dire, le quatrième fondement est, lui aussi, très plausible et surtout très séduisant. Cependant, il est encore assez loin de présenter la solidité du second ; il ne pose pas nettement le rapport entre le *possible* comme conséquence et le *réel* comme principe, et de la sorte cherche à présenter l'être suprême sous forme de connaissance. Or, il est tout à fait nécessaire de se *convaincre* de l'existence de Dieu ; il ne l'est pas au même point de la *démontrer*.

Ainsi, il n'y a qu'un seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu, et ce fondement ne peut être que celui du dualisme du possible comme conséquence et du réel comme principe, car lui seul pose un rapport convenable entre le monde et Dieu. — Quel est ce rapport? Il est le suivant : La conséquence (le monde) n'existe que par le principe (Dieu), mais elle n'est pas contenue comme telle dans le principe[1], — car la conséquence est le possible, tandis que le principe est le réel.

5. *Tentative d'introduire dans la Philosophie le concept des quantités négatives*[2].

Le dualisme entre le possible et le réel, qui avait été effleuré dans la *Nova Dilucidatio* et qui avait servi à la construction de l'*Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, va être rigoureusement précisé dans la *Tentative d'introduire dans la philosophie le concept des quantités négatives*. Kant va traduire en formule ce dualisme. L'opposition réelle, — dira-t-il, — n'est pas une relation de non A à A comme l'opposition logique, mais une relation comme celle de — A à + A. Quant aux conséquences philosophiques qu'il entend

1. « Das notwendige Wesen enthält die höchste Realität... Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle andere nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, dass alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre... » (I. Abt. 3. Betrachtung, par. 6, p. 85 et suiv.)

2. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763, II.

tirer de cette précision, elles ne sont autres que celles de la *Nova Dilucidatio* et de l'*Unique fondement*.

Ainsi, Kant se propose d'attirer l'attention des philosophes sur l'intérêt qu'il y a à distinguer, en Philosophie, entre l'opposition logique et l'opposition réelle, c'est-à-dire sur l'intérêt qu'il y a à introduire en Philosophie le concept des quantités négatives (l'opposition du genre $-A+A$) ou l'opposition réelle, qui est d'un usage courant en Mathématiques.

Certes, il n'y a rien de plus vain que d'employer en Philosophie la méthode des Mathématiques. Mais, par contre, il n'y a rien de plus utile que de se servir en Philosophie des notions bien établies en Mathématiques. Ainsi, il y a en Mathématiques une notion, — celle des quantités négatives, — qui n'a pas encore été employée en Philosophie, mais qui pourrait rendre de très grands services aux philosophes[1].

En effet, lorsque les philosophes parlent de « l'opposition », ils envisagent presque toujours l'opposition *logique* ou par la *contradiction*. L'opposition logique est celle qui consiste à affirmer et en même temps à nier quelque chose de quelque chose, c'est-à-dire que c'est l'opposition dont la conséquence n'est absolument rien, pas même quelque chose de représentable. On ne peut pas, par exemple, se représenter un corps qui soit à la

1. « Ich habe für jetzt die Absicht, einen Begriff, der in der Mathematik bekannt genug, allein der Weltweisheit noch sehr fremde ist, in Beziehung auf diese zu betrachten... Doch ich schreite zur Abhandlung selbst, um zu zeigen, welche Anwendung dieser Begriff überhaupt in der Weltweisheit haben könne... » (*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Vorrede, p. 169.)

fois en mouvement et non pas en mouvement. Or, il y a une autre espèce d'opposition, l'opposition *réelle*. Celle-ci consiste dans le fait qu'un sujet est soumis à deux tendances diamétralement opposées. C'est donc une opposition dont la conséquence est quelque chose, — ne fût-ce que quelque chose de représentable, — comme le repos : la force motrice d'un corps vers un lieu et un choc égal qui le pousserait dans le sens inverse. C'est cette dernière espèce d'opposition que nous appelons *quantités négatives*. Je puis tout aussi bien appeler la mort une naissance négative, que la naissance une mort négative, de même que les capitaux sont aussi bien des dettes négatives, que les dettes des capitaux négatifs[1]. C'est-à-dire que logiquement une chose n'admet pas d'attributs opposés, tandis que, dans la réalité, elle peut posséder de semblables attributs. En effet, soit, par exemple, l'impénétrabilité. Ce n'est nullement une simple absence de force, car elle a un résultat bien positif, c'est par elle qu'un corps s'oppose à la force motrice d'un autre corps qui cherche à pénétrer dans l'espace qu'il occupe. Si la force

1. « Einander entgegengesetzt ist : wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach : entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch. — Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bis daher einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat. Sie besteht darin : dass von eben demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar nichts (nihil negativum irrepräsentabile), wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. Ein Körper in Bewegung ist Etwas, ein Körper, der nicht in Bewegung ist, ist auch Etwas (cogitabile); allein ein Körper, der in Bewegung und in eben demselben Verstande zugleich nicht in Bewegung wäre, ist gar nichts. — Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige : da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz

motrice du corps qui cherche à occuper de l'espace peut s'appeler *attraction*, alors l'impénétrabilité peut être appelée *répulsion* ou *attraction négative*. Il en est de même pour d'autres cas, comme ceux de la Psychologie, par exemple. Dans le monde moral comme dans le monde physique, il faut une force pour détruire une force. Le vice s'oppose bien à la vertu, le déplaisir au plaisir, le mal au bien et ainsi de suite[1].

des Widerspruchs. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas (cogitabile). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend und eine gleiche Bestrebung eben desselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas (repräsentabile) ist ». (*Ibid.*, I. Abschn., p. 171.)

« ... Hieraus entspringt der mathematische Begriff der *negativen Grössen*. Eine Grösse ist in Ansehung einer andern negativ, in so fern sie mit ihr nicht anders als durch die Entgegensetzung kann zusammen genommen werden, nämlich so, dass eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebt. Dieses ist nun freilich wohl ein Gegenverhältniss... » (*Ibid.*, p. 174) »... Es ist nun freilich klar : dass ich, da es alles hier auf das Gegenverhältniss ankommt, eben sowohl das Untergehen ein negatives Aufgehen, wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann ; imgleichen sind Capitalien eben sowohl negative Schulden, wie diese negative Capitalien sind... » (p. 175).

1. « Ein jeder Körper widersteht durch Undurchdringlichkeit der Bewegkraft eines andern in den Raum einzudringen, den er einnimmt. Da er bei der Kraft des andern zur Bewegung gleichwohl ein Grund seiner Ruhe ist, so folgt aus dem vorigen : dass die Undurchdringlichkeit eben sowohl eine wahre Kraft in den Teilen des Körpers voraussetze, vermittelst deren sie zusammen einen Raum einnehmen, als diejenige immer sein mag, womit ein anderer in diesen Raum sich zu bewegen bestrebt ist. Die Ursache der Undurchdringlichkeit ist demnach eine wahre Kraft, denn sie tut dasselbe, was eine wahre Kraft tut. Wenn ihr nun *Anziehung* eine Ursache, welche es auch sein mag, nennet, vermöge deren ein Körper andere nötigt, gegen den Raum, den er einnimmt, zu

Or, quelles sont les conséquences qui découlent de l'introduction des quantités négatives dans la Philosophie? Il s'ensuit entre autres que : 1° toutes les causes réelles de l'univers, si l'on additionne celles qui sont d'accord et si l'on en soustrait celles qui sont mutuellement opposées, donnent un résultat égal à zéro. C'est-à-dire que l'ensemble du monde n'est rien en lui-même, excepté en tant qu'il est quelque chose par la volonté d'une autre chose[1]; 2° le rapport entre les termes de l'opposition réelle, — termes envisagés surtout sous la forme du rapport entre le principe et la conséquence, — ne saurait être expliqué par le seul principe d'identité, comme le

drücken oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug sich diese Anziehung nur zu gedenken), so ist die Undurchdringlichkeit eine *negative Anziehung*, die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist. Wir wollen ein Beispiel aus der Seelenlehre nehmen. Man kann aus der angeführten Erläuterung allenfalls nur erkennen : dass die Unlust nicht lediglich ein Mangel, sondern eine positive Empfindung sei. » (*Ibid.*, II. Abschnitt, p. 179-180.)

1. « *Alle Realgründe des Universum, wenn man diejenige summiert, welche einstimmig sind und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist.* Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, ausser in so fern es durch den Willen eines andern Etwas ist. Also ist die Summe des Existierenden in der Welt in Verhältniss auf denjenigen Grund, der ausser ihr ist, positiv, aber in Verhältniss der inneren Realgründe gegen einander dem Zero gleich. » (III. Abschnitt, p. 197.)

N'oublions pas qu'il s'agit ici pour Kant d'un zéro qui, à la différence du zéro de l'opposition simplement logique, est quelque chose de représentable. En d'autres termes, la pensée de Kant est la suivante : le monde donné n'est rien et cependant il est quelque chose; il n'est rien parce qu'il n'existe que par autre chose; il est quelque chose parce qu'il existe, bien qu'il existe par autre chose et non pas par lui-même. Cela se voit bien clairement par la phrase suivante de Kant : l'ensemble du monde n'est rien en lui-même excepté en tant qu'il est quelque chose par la volonté d'une autre chose (Dieu).

rapport entre les termes de l'opposition logique. Dans l'opposition logique, fondée sur le principe d'identité, la conséquence n'est qu'une partie du principe; dans l'opposition réelle, caractérisée par l'hétérogénéité même de ses termes, le principe est une chose, la conséquence en est une autre. Je comprends donc très bien comment une conséquence est posée par un principe suivant la règle de l'identité. Mais comment dois-je comprendre que par le fait que quelque chose existe, quelque autre chose existe aussi, en dehors de tout principe d'identité? Ainsi, en ce qui concerne le rapport entre le monde et Dieu, rapport qui constitue une opposition réelle, nous devons dire que le monde a son origine en Dieu, mais qu'il n'est nullement une partie de Dieu : la volonté de Dieu contient le principe réel de l'existence du monde; mais la volonté divine est quelque chose, le monde existant est une autre chose[1].

1. « Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. Die Folge wirklich einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes. Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Wie soll ich es verstehen, *dass, weil Etwas ist, etwas anders sei*? Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde. Der Mensch kann fehlen; der Grund dieser Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit seiner Natur, denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geistes auflöse, so sehe ich, dass die Fehlbarkeit in demselben liege, das ist, einerlei sei mit demjenigen, was in dem Begriffe eines Geistes enthalten ist. Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existierende Welt ist etwas ganz anderes. Indessen durch das eine wird das andre gesetzt. Z. E. Durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Dasein der Welt verstehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in

6. *Étude sur l'évidence des principes de la Théologie naturelle et de la Morale*[1].

Comment et dans quelle mesure les vérités profondément métaphysiques, — vérités théologiques et vérités morales, — s'imposent-elles à nous comme évidentes? Mais d'abord, ces vérités s'imposent-elles à nous vraiment comme évidentes, de la manière, par exemple, que s'imposent les vérités mathématiques? Oui, et même plus fortement que ces dernières, répond Kant; mais, pour saisir leur évidence, il ne faut nullement leur appliquer la méthode des Mathématiques. Certes, savoir véritablement, c'est définir ou avoir des notions bien claires, comme en Mathématiques. Mais les philosophes, — éblouis par la grande clarté des Mathématiques, — vont trop loin. Ils croient qu'on peut et qu'on doit en Philosophie aussi arriver à de pareilles notions, tout comme en Mathématiques, en commençant par définir. Ils oublient qu'il ne s'agit pas tout à fait du même objet dans les deux cas. En Mathématiques l'objet à connaître nous est

Gott, wodurch andere Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären lassen. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, dass die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urteil, sondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden. » (III. Abschnitt, Allgemeine Anmerkung, p. 202-204.)

1. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1763, II.

donné intuitivement, par les sens, donc sous une forme déjà bien claire et, par conséquent, toute prête à la définition. De sorte qu'en Mathématiques on arrive à la notion claire cherchée, sans d'autres principes que ceux de la définition même, c'est-à-dire en définissant dès le début l'objet donné à connaître, ou en commençant directement par *synthétiser*. En Philosophie, l'objet à connaître nous est donné par l'Intelligence; déjà donc, sous forme de notion, à savoir sous forme de notion confuse qu'il s'agit justement de rendre claire, et non pas, ainsi qu'en Mathématiques, comme quelque chose qui n'est pas encore notion, et qu'il s'agit de transformer en notion par la définition[1]. Comment donc pourra-t-on ici partir de la définition, vu que ce sera la définition de quelque chose d'imprécis? Non, la Philosophie a besoin d'un autre point de départ. Il lui faut certains principes indémontrables qui préparent en quelque sorte l'éclaircissement, c'est-à-dire la définition de la notion donnée confusément. Ce qui signifie qu'en Philosophie il faut commencer par *analyser*.

Mais la méthode mathématique (synthétique ou par définition) n'a-t-elle aucun rôle en Philosophie? Oui, certes, mais elle ne peut y avoir d'emploi légitime qu'après la méthode analytique, propre à la Philosophie, c'est-à-dire qu'après qu'on est déjà arrivé à quelque chose d'assez clair pour être défini[2].

1. Il y a là, chez Kant, comme une sorte de pressentiment de ce qui sera plus tard bien nettement posé sous la forme du dualisme du *sensible* et de l'*intelligible*.

2. « Daher das schlechterdings notwendige Wesen ein Object von der Art ist, dass, sobald man einmal auf die ächte Spur seines Begriffes gekommen ist, es noch mehr Sicherheit als die mehrste

Ainsi, pour avoir la certitude des vérités métaphysiques (théologiques ou morales), il ne faut pas leur appliquer la méthode mathématique. Or, que signifie cette distinction de Kant entre la méthode des Mathématiques et la méthode de la Métaphysique? Elle signifie toujours que pour Kant l'homme ne peut pas avoir une connaissance

andere philosophische Kenntnisse zu versprechen scheint. » (*Untersuchung über die Deutlichkeit*, IV. Betrachtung, p. 296.)

«... Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses : dass man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäft ist in der Tat, verworrene Erkenntnisse aufzulösen. Vergleicht man hiemit das Verfahren der Philosophen, so wie es in allen Schulen im Schwange ist, wie verkehrt wird man es nicht finden ! Die allerabgezogenste Begriffe, darauf der Verstand natürlicher Weise zuletzt hinausgeht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe ist, den sie durchaus nachahmen wollen... Et ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzte, wie in der Mathematik, unterordnen können. » (II. Betrachtung, p. 289-290.)

« ... Daher ist es möglich, den Irrtümern zu entgehen, wenn man gewisse und deutliche Erkenntnisse aufsucht, ohne gleichwohl sich der Definitionen so leicht anzumassen » (*Ibid.*, p. 293). «... Ich soll z. E. den Begriff der göttlichen Allgegenwart bestimmen. Ich erkenne leicht, dass dasjenige Wesen, von welchem alles andere abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen andern der Welt den Ort bestimmen werde, sich selber aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdann mit zur Welt gehören würde... In allen Stücken demnach, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen, kann die metaphysische Erkenntnis von Gott sehr gewiss sein. Allein das Urteil über seine freie Handlungen, über die Vorsehung, über das Verfahren seiner Gerechtigkeit und Güte, da selbst in den Begriffen, die wir von diesen Bestimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes ist, können in dieser Wissenschaft nur eine Gewissheit durch Annäherung haben, oder eine, die moralisch ist. » (IV. Betrachtung, p. 297.)

mathématique, rigoureuse, en matière de Métaphysique, c'est-à-dire qu'il est tout à fait nécessaire de *se convaincre* de l'existence de Dieu, mais qu'il ne l'est nullement au même point de la *démontrer*. Cette distinction nous conduit donc au même dualisme du monde et de Dieu auquel nous avaient conduit aussi les autres distinctions dualistiques de Kant.

7. *Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la Métaphysique*[1].

Ainsi que nous l'avons remarqué, Kant, par l'*Etude sur l'évidence*, posait, sous une certaine forme imprécise, le dualisme platonicien du *sensible* et de l'*intelligible*.

Ce dualisme est catégoriquement exprimé dans les *Rêves d'un visionnaire*. Il semblerait d'abord que les *Rêves* inaugurent une conception nettement empirique ou antirationaliste, car ce livre est fait pour combattre la thèse spiritiste du voyant Swedenborg[2]. Puis on serait porté à dire que cet écrit ouvre, par son animisme inspiré de Stahl, la voie à ce rationalisme de la *Critique de la raison pure* qui expliquera la causalité par des concepts purs de

1. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1765, II.

Bien qu'ils ne s'occupent pas spécialement du rapport entre le monde et Dieu, les *Rêves* n'en paraissent pas moins instructifs, pour notre thèse, en ce qu'ils posent d'une manière catégorique le dualisme du sensible et de l'intelligible et en ce qu'ils s'occupent du rapport entre la vie présente et la vie future. C'est pourquoi nous avons tenu à en dire quelques mots.

2. Cf. Delacroix, *Kant et Swedenborg* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1904, p. 576 et suiv.).

l'entendement[1]. Les deux interprétations sont parfaitement vraies. Car, ainsi que le dit M. Delbos : « Les rêveries de Swedenborg ont été, tout au moins pour Kant, l'occasion de faire rentrer dans son esprit la distinction platonicienne du monde sensible et du monde intelligible, et il semble que Kant ait avoué lui-même cette suggestion du visionnaire dans ses *Leçons sur la Métaphysique* publiées par Pölitz[2] ».

En effet, nous trouvons dans les *Leçons sur la Métaphysique*, qui sont d'environ dix ans postérieures aux *Rêves*, des passages bien décisifs au sujet de la nature empiriorationaliste des *Rêves*. Ainsi, dans la leçon qui traite de l'*état de l'âme après la mort*, Kant nous dit : cette idée de l'autre monde ne peut être démontrée, mais c'est une hypothèse nécessaire de la raison. La pensée de Swedenborg sur cette question est tout à fait sublime. Le monde des esprits, — dit-il, — constitue un univers réel particulier; c'est le *monde intelligible* qui doit être distingué du *monde sensible*.

Nos âmes, en tant qu'esprits, sont en union et en communauté, même dans ce monde ; mais nous ne nous voyons pas dans cette communauté parce que nous avons encore une intuition sensible ; cependant, bien que nous ne nous y voyions pas, nous n'y sommes pas moins. Quand une fois l'obstacle à l'intuition spirituelle sera levé, nous nous verrons dans cette communauté spirituelle, et c'est là l'autre monde (intelligible). Quand donc un homme est juste dans le monde, quand sa volonté est bien inten-

1. Cf. C. Radulescu-Motru, *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität* (in *Philosophische Studien*, t. IX, 1894, publ. sépar., p. 52-56).

2. Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 139, note 3.

tionnée, quand il tâche de pratiquer les règles de la Morale, il est déjà dans ce monde en communauté avec toutes les âmes justes et bonnes, qu'elles soient dans l'Inde ou dans l'Arabie; mais il ne s'apercevra de cette communauté qu'après avoir été affranchi de l'intuition sensible. De même pour le méchant; il est déjà ici-bas en société avec tous les scélérats. Ainsi l'homme vertueux ne va pas au ciel, mais il y est déjà dès maintenant; seulement, ce n'est qu'après s'être délivré du corps qu'il s'apercevra qu'il est membre de cette société. De même les méchants; ils ne se voient pas dans l'enfer, quoiqu'ils y soient déjà réellement; mais quand ils seront délivrés du corps, ils verront alors pour la première fois où ils sont [1].

C'est sublime jusqu'ici, dit Kant. Mais Swedenborg, ne distinguant pas assez le sensible de l'intelligible, va encore plus loin. Il prétend aussi que l'âme peut arriver quelquefois à se délivrer du corps, même sans la mort proprement dite. Or, il y a là une contradiction : il faudrait, pour qu'il en fût ainsi, que j'eusse une intuition intellectuelle; mais comme je suis encore sur la terre, c'est-à-dire comme j'ai encore une intuition sensible, je ne puis pas avoir en même temps une intuition spirituelle : si j'ai une intuition sensible, je suis dans ce monde; si j'ai une intuition intellectuelle, je suis dans l'autre monde [2]. Tant il est vrai donc qu'il n'est nullement conforme à notre destinée présente de nous soucier beaucoup de la vie à venir; mais que nous devons, au contraire, remplir notre vocation actuelle et attendre en

1. *Kant's Vorlesungen über die Metaphysik* (Ed. Pölitz, Erfurt, 1821), p. 257-258.

2. *Ibid.*, p. 258-259.

ce qui concerne l'autre monde. C'est-à-dire que la Providence nous a caché la vie future, et ne nous a laissé qu'une faible espérance, mais qui est bien suffisante pour nous porter *à nous en rendre dignes*; ce que nous ferions avec moins d'ardeur si nous connaissions déjà par anticipation la vie à venir [1].

Passons maintenant à la propre considération des *Rêves*, et nous verrons que c'est absolument ce même esprit à la fois empirio-rationaliste et théiste qui les anime. Les *Rêves* se composent de deux parties. Dans la première partie, Kant nous dit qu'il n'y a peut-être pas de problème philosophique plus difficile à résoudre que le problème de l'esprit. Dans la seconde partie il nous fait connaître le cas de Swedenborg, qui a la prétention d'avoir résolu ce problème, et il se demande dans quel sens il faut admettre la solution proposée. D'abord, — dit Kant dans la première partie, — il y a la matière morte qui remplit l'espace. Cette matière est, de par sa nature, inerte. C'est donc son inertie même qui permet de donner des explications mécaniques de ses propriétés. Mais à côté de cette matière il y a aussi les êtres vivants, qui paraissent avant tout doués de la spontanéité, c'est-à-dire qui semblent communiquer entre eux non seulement par l'intermédiaire des corps auxquels ils sont unis en vertu des lois organiques, mais encore directement ou en vertu de certaines lois spéciales. Comment expliquer ce second monde, immatériel, ce *mundus intelligibilis* [2]? Parmi les différentes thèses scientifiques, qui donnent une solution

1. *Ibid.*, p. 260-261.

2. « Die tote Materie, welche den Weltraum erfüllt, ist ihrer eigentümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit in einerlei Zustande, sie hat Solidität, Ausdehnung

à ce problème, la plus plausible paraît être celle de Stahl[1]. Cependant, rien n'est plus propre pour cette solution que la vérité suivante : distinguer avec soin ce qui appartient à la raison de ce qui appartient à la sensation. Car ceux qui prétendent le plus avoir résolu ce difficile problème sont justement tous ceux qui confondent le plus les Sens et la Raison, c'est-à-dire tous ceux qui ne savent pas que la véritable connaissance humaine sort de la limitation des Sens par la Raison et inversement[2]. Et tel est le cas de Swedenborg, dit Kant dans la seconde partie des *Rêves*. Cet homme, qui vit à Stockholm et dont la seule profession, d'après ses dires mêmes, consiste à s'entretenir avec les esprits, a écrit un ouvrage, — *Arcana cælestia*, — où il nous fait connaître la manière dont il exerce sa profession[3]. Or, en lisant attentivement ce livre, on s'aperçoit que son auteur supprime d'un côté le monde maté-

und Figur, und ihre Erscheinungen, die auf allen diesen Gründen beruhen, lassen eine physische Erklärung zu, die zugleich mathematisch ist, und zusammen mechanisch genannt wird. Wenn man andererseits seine Achtsamkeit auf diejenige Art Wesen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten... Da diese immaterielle Wesen selbsttätige Principien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige Folge, auf die man zunächst geräth, diese : dass sie untereinander, unmittelbar vereinigt, vielleicht ein grosses Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (mundus intelligibilis) nennen kann. » (*Träume*, I. Teil, 2. Hauptstück, p. 329, vol. II.)

1. *Ibid.*, p. 331.

2. « In gewisser Verwandtschaft mit den *Träumern* der *Vernunft* stehen die Träumer der *Empfindung*... allein wenn man sich einbildet, dass beide Täuschungen übrigens in ihrer Entstehungsart sich ähnlich genug wären, um die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend zu finden, so betrügt man sich sehr ». (I. Teil, 3. Hauptstück, p. 342 et suiv.).

3. II. Teil, 1. Hauptst., p. 354 ; 2. Hauptst., p. 360-361.

riel et d'un autre côté parle de l'esprit comme si c'était de la matière[1]; c'est-à-dire que c'est uniquement par cette confusion qu'il est conduit à croire que c'est seulement par la *connaissance* de la nature de l'âme qu'on peut s'assurer de la conviction de l'existence après la mort, etc. Ce qui revient à dire que s'il n'avait pas fait cette confusion, il aurait peut-être vu que la véritable sagesse est celle qui nous apprend à bien reconnaître à la fois notre petitesse en Science et notre grandeur en Morale. De sorte que la véritable conclusion qui doit se dégager de la lecture de ce livre ne saurait être que celle qui, — issue par contraste, — nous confirmerait une fois de plus ce sage jugement : la raison humaine n'a pas des ailes assez puissantes pour fendre les nuages élevés qui dérobent aux yeux les mystères de l'autre monde. Son rôle ici-bas est tout autre, à savoir nous rendre dignes, par notre conduite, du bonheur de l'autre monde. *Songeons donc à notre bonheur, allons au jardin et travaillons*[2].

8. *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*[3].

Les *Rêves* avaient posé le dualisme du *sensible* et de l'*intelligible* d'une manière assez catégorique, il est vrai, mais encore assez générale. La célèbre *Dissertation* de

1. « Ein Hauptbegriff in Swedenborg's Phantasterei ist dieser... hat die Erkenntnis der materiellen Dinge zweierlei Bedeutung, einen äusserlichen Sinn in Verhältniss der Materie aufeinander und einen innern, in so fern sie als Wirkungen die Kräfte der Geisterwelt bezeichnen, die ihre Ursachen sind... » (p. 363-364).
2. II. Teil, 3. Hauptst., p. 368-373.
3. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, II.

1770 revient avec bien des détails sur ce dualisme; son but est justement de bien préciser ce dualisme, car, dit Kant, la méthode propre à la Métaphysique dont traite cette Dissertation, consiste dans le fait de distinguer entre le sensible et l'intelligible [1]. Or, en quoi consistent ces détails, cette précision ou cette distinction qui constituent la méthode propre à la Métaphysique? Ils sont quelque chose de plus que le contenu des *Rêves*, mais quelque chose de moins que le contenu de la *Critique de la raison pure*. — Expliquons-nous. — Cette explication est extrêmement importante pour l'intelligence de la pensée de Kant, en général, et pour l'intelligence de la *Critique de la raison pure*, en particulier.

Nous venons de voir comment, dans les *Rêves*, Kant pose le dualisme du sensible et de l'intelligible. Or, à la même époque, Kant écrit à Lambert qu'il est toujours préoccupé par le fait de trouver la méthode propre à la Métaphysique [2], — et il annonce en effet dans son *Programme des leçons du semestre d'hiver* (1765-1766) qu'il se propose avant tout de montrer comment la méthode propre de l'enseignement philosophique est d'apprendre d'abord à philosopher et puis la philosophie, c'est-à-dire qu'il se propose surtout de montrer comment le progrès naturel de la connaissance humaine consiste à s'élever de l'*entende-*

1. « Philosophia autem prima continens principia usus *intellectus puri* est *Metaphysica*. Scientia vero illi *propædeutica* est, quæ discrimen docet sensitivæ cognitionis ab intellectuali; cuius in hac nostra dissertatione specimen exhibemus. » (*De mundi sensibilis atque intelligibilis*, Section II, par. 8, p. 395.)

2. Le 31 décembre 1765 : « Alle diese Bestrebungen laufen hauptsächlich auf die eigentümliche Methode der Metaphysik und vermittelst derselben auch der gesammten Philosophie hinaus. » (*Briefwechsel*, t. I (X), p. 53.)

ment par les *intuitions* (sensibles) à la *raison*[1]. Ce qui paraît dire que la méthode en métaphysique, pour Kant, consiste dans la triple distinction entre la sensibilité, l'entendement et la raison. — Cependant, l'année 1769 donne à Kant une grande lumière[2]. En quoi consiste cette lumière? Elle consiste probablement dans le fait de distinguer seulement entre la sensibilité d'une part et l'intellect, l'entendement ou la raison, sans distinction bien précise, d'autre part, fait qui s'est manifesté avant tout par la découverte de la nature *a priori* de l'espace et du temps; car l'année suivante, c'est-à-dire en 1770, Kant écrit la *Dissertation*

1. « Alle Unterweisung der Jugend hat dieses Beschwerliche an sich, dass man genötigt ist, mit der Einsicht den Jahren vorzueilen, und, ohne die Reife des *Verstandes* abzuwarten, solche Erkenntnisse erteilen soll, die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und versuchten *Vernunft* könnten begriffen werden... Gleichwohl ist diese Beschwerlichkeit nich gänzlich zu vermeiden... Denn da der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntniss dieser ist, dass sich zuerst der *Verstand* ausbildet, indem er durch *Erfahrung* zu *anschauenden Urteilen* und durch diese zu *Begriffen* gelangt, dass darauf diese Begriffe in Verhältnis mit ihren Gründen und Folgen durch *Vernunft* erkannt werden... so wird die Unterweisung eben denselben Weg zu nehmen haben... Die Regel des Verhaltens also ist diese : zuvörderst den Verstand zu zeitigen und seinen Wachstum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurteilen übt und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichene Empfindungen seiner Sinne lehren können. Von diesen Urteilen oder Begriffen soll er zu den höheren und entlegenern keinen kühnen Schwung unternehmen, sondern dahin durch den natürlichen und gebahnten Fusssteig der niedrigern Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen... Eine solche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur. » (*Kant's Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766*, vol. II, p. 305-306.)

2. « Das Jahr 69 gab mir grosses Licht. » (*Reflexionen*, Ed. Benno Erdmann, vol. II, p. 4.)

qui traite surtout de l'opposition entre la sensibilité et l'entendement, — et il écrit à Lambert : « Il y a près d'un an que je suis arrivé à un critérium des problèmes métaphysiques, qui consiste à nous apprendre que la sensibilité ne doit pas avoir de rôle en Métaphysique où il ne s'agit que des questions qui concernent la raison[1] ». — Mais comment? L'entendement et la raison sont-ils une seule et même chose? Probablement non, d'après ce que Kant avait dit dans le *Programme*; probablement oui, d'après ce que Kant dit dans la *Dissertation*. Mais n'y a-t-il pas là une contradiction? Non, il n'y pas là une contradiction proprement dite; mais en tout cas il y a une *lacune* qui demande à être comblée. Cependant, Kant ne s'en aperçoit que deux ans plus tard (en 1772). Mais au moment où il s'en aperçoit, il ne fait justement autre chose que concevoir la *Critique de la raison pure*. En effet, il écrit le 21 février 1772 à Marcus Herz qu'il vient de concevoir l'idée d'une *Critique de la raison pure* qui devait, au moyen d'une étude sur l'entendement comme source des catégories et par suite comme faculté intermédiaire entre la sensibilité et la raison, préciser le dualisme entre le sensible et l'intelligible posé d'une manière par trop radicale dans la *Dissertation* de 1770. « J'étais, dit Kant à Marcus Hertz, sur le point de terminer

1. Le 2 septembre 1770 : « Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen und wodurch alle Art metaphysischer Quaestionen nach ganz sichern und leichten Criterien geprüft und, in wie fern sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewissheit kann entschieden werden... Die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der Metaphysik, wo es doch blos auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankommt, eine grosse Rolle. » (*Ibid.*, p. 93-94.)

mon étude sur *les limites entre la sensibilité et la raison*, quand je me suis aperçu qu'il me manquait quelque chose : sur quel fondement repose le rapport de ce que l'on nomme en nous représentation à l'objet? J'avais dit dans ma *Dissertation* que tout ce qui était pensé sensitivement était une représentation des choses telles qu'elles apparaissent, mais que tout ce qui était pensé intellectuellement était une représentation des choses telles qu'elles sont. Mais je ne me suis pas demandé comment il se faisait que ma représentation intellectuelle, sans dériver d'une affection des objets donnés, fût une représentation des objets donnés. Or, voilà toute la question. Mais en me posant cette question, je ne faisais autre chose que concevoir une philosophie transcendantale, c'est-à-dire une étude sur l'entendement comme source des catégories. Ainsi, je puis vous dire que d'ici trois mois j'aurai prête une *Critique de la raison pure* ... [1] » —

1. Le 21 février 1772 : « Nun machte ich mir den Plan zu einem Werke welches etwa den Titel haben könnte : *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft.* Ich dachte mir darin zwei Teile, einen theoretischen und praktischen.... Indem ich den theoretischen Teil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Teile durchachte, so bemerkte ich : dass mir noch etwas Wesentliches mangle, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andere, aus der Acht gelassen hatte und welches in der Tat den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys : ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst : auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?... Ich hatte mich in der *Dissertation* damit begnügt die Natur der *intellectual* Vorstellungen blos *negativ* auszudrücken : dass sie nämlich nicht *modificationen* der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung die sich auf einen Gegenstand bezieht ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu sein möglich, überging ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt : die *sinnliche* Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die *intellectuale*

Mais nous reviendrons sur cette lacune de la *Dissertation* quand nous aurons à analyser la *Critique de la raison pure*. Pour le moment tenons-nous en à la dissertation.

Le but de la *Dissertation* est de préciser le dualisme du sensible et de l'intelligible par la position du dualisme entre la sensibilité et l'intellect (l'entendement ou la raison)[1]. — Le sensible ne se détermine que par la sensibilité et l'intelligible ne se détermine que par l'intellect (l'entendement ou la raison)[2]. Voilà la thèse précise de la *Dissertation*. — Or, comment Kant établit-il cette thèse, et quelle sera surtout la nature du théisme que nous aurons à en dégager?

Les métaphysiciens, dit Kant, se demandent « qu'est-ce que le monde? ». Mais il y a là une question qui est mal posée. Il y a là *deux* questions et *non pas une* question. Car il y a deux formes bien distinctes du monde : le

wie sie sind. [Wodurch aber werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren und wenn solche *intellectuale* Vorstellungen auf unserer innern Tätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden und die axiomata der reinen *Vernunft* über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Uebereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hülfe entlehnen... Indem ich auf solche Weise die Quellen der intellectualen Erkenntnis suchte, suchte ich die *Transcendentalphilosophie*, nämlich alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft, in eine gewisse Zahl von *Categorien* zubringen, durch einige wenige Grundgesetze des *Verstandes*... kann ich sagen, dass ich itzo im Stande bin eine *Kritik der reinen Vernunft* binnen etwa 3 Monaten herausgeben werde. » (*Briefwechsel*, t. I (X), p. 124-127.)

1. *Loc. cit.* (section II, par. 8, p. 395).

2. « Omnis metaphysicæ circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum præceptum redit : sollicite cavendum esse, *ne principia sensitivæ cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant* » (section V, par. 24, p. 411).

monde sensible et le *monde intelligible*. De sorte que le problème métaphysique, — en quoi consiste le monde, — revient à nous demander : 1° quel est le principe du monde sous sa forme sensible; 2° quel est le principe du monde sous sa forme intelligible. Ainsi, dit Kant, la science qui prépare la Métaphysique est celle qui apprend à distinguer la connaissance sensible de la connaissance intellectuelle, et dont nous donnons un spécimen dans cette *Dissertation* [1].

Le sensitif n'est pas, ainsi qu'on le dit généralement, ce qui est connu confusément; de même que l'intellectuel n'est pas non plus une simple connaissance *distincte*. Il y a des choses sensibles très distinctes, comme il y a des choses intellectuelles très confuses. Ainsi, la *Géométrie* est le type de la connaissance sensitive, comme la *Métaphysique* est le domaine de tout ce qui est intellectuel. Or, quoi de plus clair que la Géométrie, et quoi de plus nuageux que la Métaphysique? Je crains donc que Wolff, en établissant entre les choses sensitives et les choses intellectuelles la distinction qu'il a établie, et qui n'est pour lui-même que logique, n'ait complètement aboli, au grand détriment de la Philosophie, ces très nobles principes de discussion sur le *caractère des phénomènes et des noumènes* posés par l'antiquité, et qu'il n'ait souvent détourné les esprits de l'examen de ces objets vers des minuties logiques [2]. Ainsi, il y a un aspect du

1. *De mundi sensibilis atque intelligibilis*, section II, par. 8, p. 395.

2. « Ex hisce videre est, sensitivum male exponi per *confusius* cognitum, intellectuale per id cuius est cognitio *distincta*... Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivæ cognitionis prototypo, *geometria*, posterius in intellectualium omnium organo, *metaphysica*,

monde qui est purement sensible, et un autre aspect qui est purement intelligible. Et il s'agit de savoir quels sont les principes de ces deux formes du monde respectivement considérées.

Quel pourrait être le principe du monde sensible? Ce principe ne saurait se rapporter qu'à ce qui peut tomber sous les *sens* ou qu'à ce qui est *actuel*, c'est-à-dire qu'il ne saurait être que la raison du lien des choses comme *phénomènes*[1]. Or, ce qui fait le lien des choses comme phénomènes, ce sont l'*espace* et le *temps* : il n'y a pas de phénomènes au monde qui ne se passent pas dans un certain endroit et à un certain moment. Dira-t-on que l'espace et le temps sont les principes cherchés?

Peut-on considérer l'espace et le temps comme des principes? Certes, dit Kant[2]. Car l'espace et le temps ne sont que des intuitions pures, que de simples formes de la sensibilité. C'est-à-dire qu'ils ne sont ni des substances, ni des accidents, ni des rapports, mais qu'ils sont des

quæ, quantum operæ navet ad dispellendas, quæ intellectum communem obfuscant, confusionis nebulas, quanquam non semper tam felici quam in priori fit successu, in propatulo est... Vereor autor, ne Ill. Wolffius per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis de *phænomenorum* et *noumenorum indole* disserendi institutum, magno philosophiæ detrimento, totum forsitan aboleverit animosque ab ipsorum indagatione ad logicas sæpenumero minutias averterit. » (*Ibid.*, par. 7, p. 394-395.)

1. « Principium formæ *mundi sensibilis* est, quod continet rationem *nexus universalis* omnium, quatenus sunt *phaenomena*... Quodcunque igitur tandem sit principium formæ mundi sensibilis, tamen non complectitur nisi *actualia*, quatenus in *sensus cadere* posse putantur » (section III, par. 13, p. 398).

2. C'est ici que se place la grande découverte, de Kant, de la nature *a priori* de l'espace et du temps.

principes ou des conditions de cette faculté qu'a l'esprit d'être affecté par les choses et qui est la sensibilité.

Or, que résulte-t-il du fait que l'espace et le temps, — dans lesquels nous sont donnés les objets à connaître, — sont des intuitions *a priori*[1] ou de simples formes de notre sensibilité? Il en résulte la légitimité de la position de ce dualisme du sensible et de l'intelligible qui conduit au théisme. C'est-à-dire qu'il en résulte que les objets, en tant que matière de notre sensibilité, ne sont autre chose qu'une pure diversité ou que de simples phénomènes, ou, ce qui revient au même, que la sensibilité ne saurait, à elle seule, nous fournir les principes de la véritable science; que, par conséquent, nous devons chercher encore ces principes dans cette autre de nos facultés de connaître, qui est la raison : tout ce qui est pensé sensitivement est une représentation des choses *telles qu'elles apparaissent*; mais tout ce qui est pensé intellectuellement est une représentation des choses *telles qu'elles sont*[2]. Or, quel pourrait être le principe du monde intelligible? Ce ne peut être que la cause qui relie les choses en tant que *substances*. Mais quelle pourrait être cette cause? On serait d'abord tenté de dire que c'est là une question oiseuse. Et c'est ce que disent ceux qui considèrent l'espace et le temps autrement que comme de simples formes de la sensibilité. Ainsi, de ce que toutes les choses exis-

1. Nous ne donnons pas ici la manière dont Kant démontre cette nature *a priori* de l'espace et du temps. Car elle est semblable à celle employée dans la *Critique de la raison pure*, et nous en dirons quelques mots quand nous aurons à analyser cette œuvre.

2. « ... Patet, sensitive cogitata esse rerum repræsentationes, *uti apparent*, intellectualia autem, *sicuti sunt*... » (section II, par. 4, p. 392, vol. II).

tantes sont nécessairement quelque part, il leur paraît inutile de rechercher encore pourquoi elles sont entre elles de telle manière et non pas de telle autre. C'est là, disent-ils, une question qui se trouve résolue par le fait même d'admettre l'universalité de l'espace qui comprend tout[1]. Mais une fois que l'on sait que l'espace et le temps sont les simples conditions de notre sensibilité, la question se pose dans toute sa force. Car, de la sorte, d'une part, l'espace et le temps ne peuvent expliquer que les phénomènes et nullement les substances elles-mêmes; et, d'autre part, on s'aperçoit de ce grand précepte de la méthode en Métaphysique : *Veiller soigneusement à ce que les principes propres de la connaissance sensible ne franchissent pas leurs limites, et n'aillent pas toucher aux choses intellectuelles*[2]. Ainsi, il y a bien une question du rapport des substances entre elles, et cette question demande à être résolue autrement que par des éléments purement sensibles. Quelle est cette solution? D'abord, par le fait qu'il y a plusieurs substances [3], le principe de leur corrélation ne tient pas à leur seule existence, c'est-à-dire que leur tout est une somme de contingences. Puis, par le fait que les substances, bien que constituant un monde de purs contingents, n'en forment pas moins un enchaînement rigoureux, il s'ensuit que leur principe suprême est, en dernière analyse, un être *en dehors du monde* (*ens extramundanum*), ou plus précisément encore un être qui n'est nullement une sorte d'âme du monde,

1. Section IV, par. 16, p. 406-407.
2. *Loc. cit.* (section V, par. 24, p. 411).
3. Et il y a bien plusieurs substances du moment que l'espace n'est pas le lieu commun des substances, mais une simple forme des phénomènes.

qui n'a nullement une présence locale mais virtuelle dans le monde[1].

Or, un tel théisme n'est-il pas justement ce qu'on pourrait appeler un « théisme relativement transcendant » ?

9. *Les leçons sur la Métaphysique*[2].

En parlant de la Théologie, Kant dit : Nous voici arrivés à cette partie de la Métaphysique qui en est le terme absolu et qui la rend tout entière nécessaire[3]. Quelle est l'idée que l'homme peut se faire de Dieu? Voilà la grande question. Or, la réponse est que l'homme ne peut se faire de Dieu qu'une idée logique, c'est-à-dire discursive ou médiate, car sa faculté de connaître est double[4]. A vrai dire, l'homme est naturellement porté à reconnaître quelque chose qui diffère de la nature ou qui doit en être la cause : une intelligence *paracosmique* (*intelligentia supramundana*) seule digne

1. « Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima mundi, nec præsentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis » (section IV, par. 19, p. 408).

2. *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik* (Ed. Pölitz, 1821).

Comme ces leçons n'ont pas été écrites par Kant lui-même, nous n'en faisons ici l'analyse qu'à titre simplement complémentaire. A quelle date ont été faites ces leçons? La question a été longuement discutée, notamment par Heinze, Benno Erdmann, Arnoldt, mais elle n'a pas été complètement résolue. En tout cas, elles sont postérieures à la *Dissertation* (1770) et antérieures à la *Critique de la raison pure* (1781). Cf. Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 163, note 3.

3. *Vorles. über die Met.*, p. 262.

4. *Ibid.* p. 137-138, 159-160, 307-311 et *passim*.

d'être appelée Dieu[1]; et la nature dualistique (discursive) de sa faculté de connaître ne fait que lui confirmer cette conception naturelle qu'il a de Dieu. La foi subjective en un Dieu ainsi conçu est même plus ferme qu'une démonstration mathématique[2]. De sorte que s'il faut chercher encore des raisons objectives à cette foi, ce n'est nullement pour ceux qui la possèdent ou pour ceux qui la rejettent absolument, mais uniquement pour ceux qui ont des hésitations[3]. Quoi qu'il en soit, il y a bien une science qui s'occupe de la recherche des raisons objectives de la foi, et c'est la Théologie. Cette science est de deux sortes : Théologie révélée et Théologie rationnelle. La première repose sur la manifestation directe de l'être suprême aux hommes. Il est évident que ce n'est pas de celle-là que s'occupera Kant[4]. Ses efforts portent uniquement sur la Théologie rationnelle. Celle-ci se divise en : Théologie transcendantale (la raison suppose Dieu), — Théologie naturelle (l'expérience suppose Dieu), — Théologie morale (la morale suppose Dieu). Toutes ces Théologies (transcendantale, naturelle, morale) ont leur importance, dit Kant, mais la Théologie morale est, de toutes, la plus importante, car notre bonne conduite est l'affaire principale.

En effet, la Théologie transcendantale est l'introduction même aux deux autres. Mais, s'en tenir à elle seule,

1. P. 262-263, 265-266.
2. P. 266-267.
3. P. 266 et suiv.
4. Il s'en occupera plus tard (cf. *La Religion dans les limites de la simple raison*), mais en donnant au mot « révélé » un sens spécial, à savoir le sens d'*interprété*. Car le miracle pour Kant ne peut être que donné à l'homme et nullement produit par l'homme.

c'est être simplement déiste, c'est-à-dire c'est admettre un être primitif sans l'appeler, à proprement parler, divinité. La Théologie naturelle va plus loin que la Théologie transcendantale : elle nous dit que la divinité doit être intelligence, liberté, etc. Mais s'en tenir à elle, c'est tomber dans l'anthropomorphisme. C'est pourquoi il faut recourir à la Théologie morale qui, elle, nous conduit en effet à l'idée que l'homme doit se faire de Dieu. Et c'est tout ce que nous pouvons dire sur notre conception de Dieu ; c'est jusqu'ici que va notre raison. Et c'est tout à fait compréhensible si nous songeons que l'usage de la raison n'est pas tant la curiosité scientifique que le devoir[1]. C'est là donc un défaut qui a son avantage. Car, de la sorte, l'homme est plus porté à la réalisation de sa destinée morale. Mais, quoi qu'il en soit, toujours est-il qu'à la grande question : *comment la connaissance de Dieu est-elle possible* ? L'homme est forcé de répondre qu'il ne peut avoir de Dieu qu'une connaissance à base dualistique, c'est-à-dire discursive, médiate ou *per analogiam.* Et c'est là un don de la Providence. Car, de la sorte, la foi est à l'abri de toute critique humaine.

Ainsi, je crois à l'existence de Dieu sans que je puisse démontrer à un autre ma croyance. Mais, par là même, je peux réduire *ad absurdum logicum et praticum* quiconque voudrait me prouver le contraire[2].

1. P. 331-335.
2. P. 292 et suiv.

CHAPITRE II

La Critique de la raison pure[1].

1. Problème posé par la Critique de la raison pure. — 2. Précision du problème de la Critique. — 3. Etude du problème posé par la Critique de la raison pure. — 4. Solution du problème posé par la Critique de la raison pure.

1. Nous avons déjà vu, lors de l'analyse de la *Dissertation* de 1770, comment Kant, en 1772, trouvait nécessaire d'entreprendre une *Critique de la raison pure* qui devait préciser le dualisme du sensible et de l'intelligible plus que ne l'avait fait la *Dissertation*[2]. Nous allons maintenant voir comment la *Critique de la raison pure*, réalisée en 1781, consiste, en effet, surtout dans une théorie sur l'entendement comme faculté intermédiaire entre la sensibilité et la raison.

Ainsi, Kant s'est aperçu, en 1772, que, dans la *Dissertation*, faute d'avoir insisté sur le triple rapport de la sensibilité avec l'entendement, de l'entendement avec la

1. *Kritik der reinen Vernunft*, I. Auflage, 1781, IV; II. Aufl., 1787, III.

2. Cf. la lettre à Marcus Herz (21 février 1772) citée plus haut, dans l'analyse de la *Dissertation*.

raison, de la raison avec la sensibilité, il avait bien insuffisamment établi le rapport entre le sensible et l'intelligible, — et en 1781, il entreprend une *Critique de la raison pure* qui devait, par une position atténuée du dualisme entre la sensibilité et l'entendement, préciser le dualisme entre la sensibilité et la raison. Ce qui veut dire que le dualisme radical que nous venons de voir dans les écrits qui précèdent la *Critique de la raison pure* est bien atténué dans celle-ci.

Cependant, nous devons répéter ce que nous avons déjà dit dans notre Introduction, à savoir que cette atténuation n'est en dernière analyse que la préparation, jugée nécessaire par Kant, à la position précise du dualisme précédent, dualisme qui, selon Kant, conduit à la solution des problèmes métaphysiques. De sorte qu'en analysant ici la *Critique de la raison pure* nous aurons justement à nous demander : « Comment Kant concilie-t-il les termes du dualisme précédent; ou, ce qui revient au même, la conciliation qu'opère la *Critique de la raison pure* n'est-elle pas, telle, précisément, qu'elle conduit toujours au même théisme relativement transcendant ? » — C'est-à-dire que toute la question pour nous, en analysant ici la *Critique de la raison pure*, est la suivante : « En quoi consiste cette *Critique de la raison pure* de Kant qui, en précisant ce qui l'a précédée et en préparant ce qui l'a suivie, aboutit à la *Religion dans les limites de la raison* ? »

Mais, ceci dit, passons à la propre analyse de la *Critique de la raison pure*.

Le problème posé par Kant dans la *Critique de la raison pure* est énoncé dans les termes suivants : jusqu'où puis-je espérer arriver avec la raison, alors que tout

concours de l'expérience m'est enlevé[1] ? C'est-à-dire, dans quel sens ou dans quelle mesure cette science, par excellence de la raison, qui est la *Métaphysique*, est-elle possible ? Car la Métaphysique n'est autre chose que l'inventaire des connaissances dues à la raison pure[2]. Ainsi il s'agit toujours pour Kant de la méthode propre à la Métaphysique.

Pour résoudre cette question, dit-il, examinons toutes les sciences qui tiennent de la raison pure et qui sont reconnues comme sciences, et voyons comment elles sont arrivées à être telles, afin de procéder de même avec la Métaphysique.

En premier lieu viendrait la *Logique*. Mais si la Logique s'est si fortement constituée, c'est parce qu'elle est de par sa nature même restée exclusivement dans le domaine de la raison ou en dehors de toute détermination objective. Or, il nous faut des sciences de raison, en effet, mais de celles qui portent sur des objets. Parmi ces sciences viennent en première ligne les *Mathématiques* et la *Physique*.

Examinons ces sciences. Nous trouvons que les Mathématiques par exemple se sont constituées comme science du moment où un Thalès s'est aperçu que, pour savoir sûrement quelque chose *a priori*, il ne fallait attribuer aux choses que ce qu'il résultait nécessairement des propriétés qu'on leur avait données, conformément au concept

1. « Nur dass hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derselben (Vernunft), wenn mir aller Stoff und Beistand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe. » (*Kritik der reinen Vernunft*, I. Aufl., Vorrede, Ed. de l'Acad. de Berlin, vol. IV, p. 10.)

2. « Nun ist Metaphysik..... nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet. » (*Ibid.*, p. 13.)

qu'on s'en était fait. De même pour la Physique. Les physiciens, comme Galilée, posèrent les bases de leur science lorsqu'ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même avec dessein, lorsqu'ils se sont dit que la raison ne devait pas se laisser conduire au gré de la nature, mais qu'elle devait forcer celle-ci à répondre aux questions qu'elle lui pose[1]. Telle est la manière dont les Mathématiques et la Physique sont devenues des sciences. Or, ne faut-il pas faire la même chose en Métaphysique? Jusqu'ici, l'on a cru que toute notre connaissance devait se régler d'après les objets. Essayons donc si l'on ne réussirait pas mieux dans les problèmes métaphysiques, en supposant que les objets doivent se régler sur nos connaissances. Il en est ici comme de la première pensée de Copernic qui, voyant qu'il ne servait de rien, pour expliquer les mouvements des corps célestes, de supposer que les astres se meuvent autour du spectateur, essaya s'il ne vaudrait pas mieux supposer que c'est le spectateur qui tourne, et que les astres restent immobiles. D'ailleurs, si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment l'on pourrait connaître quelque chose *a priori*; mais si l'objet (comme objet des sens) se règle sur la constitution de notre faculté intuitive, je peux très bien me représenter cette possibilité[2]. Procédons donc à la manière de Copernic. Alors nous trouverons sans la moindre difficulté la solution cherchée. Dans ce cas, nous verrons que nous ne connaissons des objets que ce que nous y avons mis nous-mêmes[3]. De sorte que la solution à

1. *Kritik der reinen Vernunft*, II. Aufl., Vorrede, vol. III, p. 7-10.
2. *Ibid.*, p. 11-12.
3. *Ibid.*, p. 13.

la question sur la possibilité de la Métaphysique surgira de la solution même au problème du rapport des principes par lesquels nous connaissons les objets. Il est vrai que dans ce cas le dogmatisme, qui prétend connaître les derniers éléments des choses, est durement frappé. Mais c'est là, justement, l'avantage de notre réforme. Elle distinguera entre les objets comme simples *phénomènes* et les objets comme *choses en soi*, entre la connaissance proprement dite et la pensée en général, entre la représentation sensible et la représentation purement intellectuelle, et, par là, elle nous montrera précisément que, si nous ne pouvons pas tout *connaître*, nous pouvons par contre tout *penser*, à condition, évidemment, de ne pas nous contredire dans notre pensée. Elle limitera donc notre science, mais par là elle fournira un véritable fondement à notre croyance. Ainsi, comme il suffira, par exemple, à la Morale que la liberté ne se contredise pas, sans qu'il soit besoin d'en apercevoir autre chose, la Morale pourrait très bien coexister avec la Physique, science basée sur le déterminisme des phénomènes. Et il en sera de même pour les autres croyances, comme la croyance à l'immortalité de l'âme ou à l'existence de Dieu. Je devais donc abolir la *science* (de la Métaphysique) pour faire place à la *foi* [1]. Car l'ordre admirable, la beauté et la providence qui brillent dans la nature des choses doivent seuls produire la croyance en un sage et grand *auteur du monde* [2]. De sorte que la *Critique* est le seul moyen de couper les racines du matérialisme, du fatalisme, de l'incrédulité religieuse [3].

1. *Ibid.*, p. 19.
2. *Id.*, p. 20.
3. *Id.*, p. 21.

Mais la première question est d'arriver à bien préciser ce problème de la *critique*, car le dogmatisme n'est que trop enraciné dans l'esprit humain, et il s'oppose précisément à toute critique.

2. D'abord il semble que c'est l'expérience qui est la seule source de notre connaissance. Mais c'est là une illusion qu'il est facile de dissiper. Car nous ne tardons pas à nous apercevoir qu'il y a des connaissances qui se caractérisent avant tout par leur universalité et leur nécessité, que l'expérience ne peut donc nullement expliquer, et qui, par conséquent, ont leur source aussi dans la raison.

Puis il semble que c'est la raison qui est la seule source de notre connaissance. Or, c'est là encore une illusion qui, bien que plus difficile à dissiper que la précédente, n'en est pas moins une illusion qu'on peut dissiper. Elle est semblable à l'illusion de la colombe qui, rencontrant dans son vol la résistance de l'air, s'imagine qu'elle volerait mieux dans le vide; ou elle est pareille à l'illusion de Platon qui, s'étant aperçu que le sensible était une voie (l'unique voie) qui conduisait par trop lentement à l'intelligible, s'imagina qu'il pourrait arriver plus tôt à ce dernier s'il supprimait tout à fait le premier [1].

Or, d'où viennent ces illusions? Elles viennent de ce que nous ne distinguons pas assez les diverses opérations de notre esprit, c'est-à-dire de ce que nous ignorons la nature profondément dualiste de notre manière de connaître. Nous prenons souvent de pures analyses pour des synthèses et inversement. Il y a donc là une lacune

1. *Einleitung*, par. 3, p. 30 et suiv.

qu'il s'agit de combler. C'est pourquoi il faut commencer notre étude par la distinction même de ces deux modes de connaissances[1].

D'abord, il n'est point difficile de s'apercevoir que le rapport entre le prédicat et le sujet d'un jugement est de deux sortes : ou bien le prédicat est tiré de l'analyse même du sujet, au moyen du principe général de la pensée (le principe d'identité) et alors le jugement est simplement *analytique* ou *explicatif*, car le prédicat n'ajoute rien mais exprime seulement ce qui est déjà contenu dans le sujet; ou bien le prédicat est ajouté au sujet et alors le jugement est *synthétique* ou *extensif*, car le prédicat exprime quelque chose de nouveau par rapport au simple contenu du sujet. Ainsi, quand je dis *tous les corps sont étendus*, j'exprime un jugement analytique; lorsque je dis *tous les corps sont pesants*, j'exprime un jugement synthétique. Puis il est évident que les jugements analytiques, résultant de l'acte même de la pensée sur le propre concept du sujet, sont tous *a priori* (rationnels, universels et nécessaires). Mais la difficulté commence quand on veut expliquer plus complètement les jugements synthétiques. Les jugements synthétiques, dit-on, se rapportant à l'expérience, ne sauraient être qu'*a posteriori*. Or, il y a, certes, bien des jugements synthétiques qui sont *a posteriori*; mais dire que tous les jugements synthétiques sont *a posteriori*, c'est ignorer que la véritable science consiste dans des jugements synthétiques *a priori* et que par conséquent toute la question est justement de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles. — En effet, pour savoir par exemple que

1. *Id.*, p. 33 et suiv.

$7 + 5 = 12$, je dois ajouter à la somme 7 non pas la somme 5 mais les unités une à une de cette somme, c'est-à-dire que je dois faire une synthèse au moyen d'une intuition; et cependant j'arrive à un jugement nécessaire. — Il en est de même pour les propositions de la Géométrie. Soit, par exemple, la proposition : la ligne droite entre deux points est la ligne la plus courte. Malgré sa nécessité, c'est un jugement synthétique. Le concept de *plus court* doit être complètement ajouté au concept de *ligne droite*, c'est-à-dire que le concept de *plus court* ne peut être dérivé par aucune analyse du concept de *ligne droite*, puisque celui-ci ne renferme qu'une idée de qualité et nullement une idée de quantité. — La Physique aussi contient, du moins comme principes, des jugements synthétiques *a priori*. Soit par exemple ces deux propositions : 1° la quantité de la matière reste la même dans tout changement du monde corporel; 2° l'action et la réaction dans le mouvement doivent être égales l'une à l'autre. Ici encore, il est évident que le concept de permanence, par exemple, doit être ajouté au concept de matière et non pas simplement tiré de ce concept, vu que celui-ci signifie tout au plus la présence actuelle dans l'espace et nullement la permanence. Et cependant c'est un jugement nécessaire. — De sorte que toute la question est de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles[1]. — Comment donc concevoir la possibilité de ces jugements qui sont synthétiques

1. Par. 6, p. 39 et suiv.

Pour l'intelligence des jugements synthétiques chez Kant, il est bon de se référer aussi aux *Prolégomènes*. — Pour la *formation de l'idée des jugements synthétiques a priori chez Kant*, V. Victor Delbos, *L'Année philosophique*, 1909-1910.

et toutefois *a priori*? Mais, en se posant cette question. Kant ne fait autre chose que préciser le problème de la *Critique de la raison pure* : il fait dépendre la solution du problème sur la possibilité de la Métaphysique, de la solution du problème sur la possibilité de la Science ou de la solution apportée à la simple question de notre manière de connaître; c'est-à-dire qu'il ne fait autre chose que se demander : comment un accord entre la raison et la sensiblité est-il possible? Car, dire jugement synthétique *a priori*, c'est dire accord des sens et de la raison. de même que dire accord des sens et de la raison, c'est dire jugement synthétique *a priori*. D'où la division de la *Critique de la raison pure* en Esthétique ou étude de la sensibilité dans ses rapports avec la raison, et en Logique ou étude de l'entendement (la raison appliquée à la sensibilité[1]). Il s'agit donc surtout d'une Critique de la raison pure, c'est-à-dire surtout d'un examen du propre rôle de la raison dans ce genre de connaissances qui sont synthétiques et cependant *a priori*. Mais il s'agit aussi d'une Critique de la sensibilité pure, c'est-à-dire d'un examen du propre rôle de la sensibilité dans les jugements *a priori* et toutefois synthétiques. Cette étude sera, dans son ensemble, une étude transcendantale (portant sur des jugements à la fois synthétiques et *a priori*). Elle ne sera pas tant une philosophie transcendantale que l'idée, la préparation, la *Propédeutique* ou la *Critique* d'une pareille philosophie[2].

1. Ce que nous venons de dire sera de plus en plus expliqué dans la suite.

2. C'est-à-dire que la *Critique de la raison pure* n'est que l'introduction à la véritable Métaphysique (transcendantale), et nullement cette Métaphysique même qui, elle, consisterait dans l'inventaire de

3. Ainsi, toute la question pour nous, dit Kant, est de préciser le rapport de la raison avec les sens dans le

tous les jugements synthétiques *a priori* dus à la seule raison pure et non pas seulement comme la Critique, dans la simple explication du rôle de certaines données *a priori* dans la formation de tous les jugements synthétiques *a priori* en général (mathématiques, physiques, métaphysiques).

Pour ce qui est du mot « transcendantal », Kant en donne généralement le sens suivant : le transcendantal, c'est ou bien la connaissance qui se rapporte *a priori* à un objet, ou bien l'objet auquel se rapporte *a priori* une connaissance : et il veut montrer qu'il n'y a que le seul transcendantal, de l'entendement, qui, en se plaçant entre la sensibilité et la raison, puisse décider du degré de la connaissance que nous pouvons avoir du monde tel qu'il est (de la chose en soi) :

« Ich nenne alle Erkenntnis *transcendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt... Zur Kritik der reinen Vernunft gehört alles, was die Transcendentalphilosophie ausmacht (*Kritik der reinen Vernunft*, I. Aufl., vol. IV, Einleitung, p. 23-24). — Das Object, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transcendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. (*Ibid.* Von dem Grunde der Unterscheidung im Phæn. und Noum., p. 165). Die Transcendentalphilosophie... von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände *a priori* beziehen sollen... (*Kritik der reinen Vernunft*, II. Aufl., vol. III, Analytik der Grundsätze, Einleitung, p. 133). — Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgende Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muss, nämlich : dass nicht eine jede Erkenntnis *a priori*, sondern nur die, dadurch wir erkennen dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden oder möglich sind, transcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben *a priori*) heissen müsse. (*Ibid.* Transc. Logik, Einleitung, p. 78.) Ich nenne die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die transcendentale Deduction. (*Ibid.*, Analytik, Von den Prinzipien einer transcend. Deduction überhaupt, p. 100). — Zur Kritik der reinen Vernunft gehört alles, was die Transcendentalphilosophie aus-

domaine de la connaissance scientifique, afin que par là nous voyions la véritable valeur de la seule raison en matière de Métaphysique. Ce qui veut dire que notre étude comprendra : 1° une *Esthétique transcendantale* (étude de la Sensibilité dans ses rapports avec la Raison); 2° une *Logique transcendantale* (étude de la Raison dans ses rapports avec la Sensibilité); 3° une *Méthodologie transcendantale* (passage de la *Critique* à la *Philosophie transcendantale*).

Comment donc des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire des connaissances scientifiques, sont-ils possibles? La réponse donnée à cette question sera la solution même de notre problème sur la possibilité de la Métaphysique ou sur la possibilité d'une science par la raison absolument pure.

Commençons par les éléments qui constituent le rapport de la sensibilité à la raison. Quels sont ces éléments? En analysant la sensibilité à ce point de vue on trouve que les éléments cherchés sont l'*espace* et le *temps*. Car d'une part il n'y a pas d'objet, en tant qu'objet de connaissance, qui ne soit pas donné dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire qui nous affecte autrement qu'au moyen de l'espace et du temps, et d'autre part il n'y a pas d'objet de connaissance donné dans l'espace et dans le temps, qui, en

macht, und sie ist die vollständige Idee der Transcendentalphilosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst. (*Kritik d. r. V.*, I. Aufl., Einleitung, p. 24). — Die Kritik der reinen Vernunft ist die Kritik von den Conditionen, unter welchen allein die reine menschliche Vernunft urteilen kann. (*Kant's Reflexionen*, Edition Benno Erdmann, vol. II, p. 35.) — In der Transcendentalphilosophie kommen Notionen, aber nicht Ideen vor. (*Ibid.*, p. 36.) »

Mais ce que nous venons de dire s'éclaircit nécessairement par la suite.

tant qu'objet de connaissance, n'exige pas des concepts de la raison. En effet, si nous considérons l'espace et le temps, nous voyons que ce sont vraiment des intuitions *a priori* et par suite des formes de la sensibilité. Prenons, par exemple, l'espace. Il n'est ni un concept empirique (donné par l'expérience), car 1° l'expérience le suppose et 2° on ne peut pas en faire abstraction; ni un concept discursif (donné par le raisonnement), car 1° il est unique et 2° il est infini. Et il en est de même pour le temps. Or, de ce fait même que l'espace et le temps, dans lesquels nous sont donnés les objets à connaître, sont des intuitions *a priori*, c'est-à-dire de simples formes de notre sensibilité, il résulte que les objets en tant que matière de notre connaissance par la sensibilité ne sont autre chose qu'une pure diversité ou que de simples *phénomènes*. Ce qui veut dire que la sensibilité ne saurait nous fournir à elle seule les principes de la véritable science, et que, par conséquent, nous devons chercher encore ces principes dans cette autre de nos facultés de connaître, qui est la raison. Passons donc aux éléments qui constituent le rapport entre la raison et la sensibilité.

Les éléments de la raison exigés par la sensibilité s'appellent des *catégories*. Or, les catégories viennent-elles directement de la raison pure elle-même? Pouvons-nous passer de la sensibilité directement à la raison pure elle-même? Voilà la question centrale de la *Critique de la raison pure*. Eh bien, la réponse est qu'entre la sensibilité et la raison se trouve l'entendement[1].

1. « Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft ». (*Kritik der reinen Vernunft*, Dialektik, Von der Vernunft überhaupt, II. Aufl., vol. III, p. 237.)

Qu'est-ce donc au juste que l'entendement ? Comment se substitue-t-il à la raison et comment s'accorde-t-il avec la sensibilité ? Voilà la forme précise de la question centrale de la *Critique de la raison pure*. Or, comment Kant résout-il cette question ? C'est en faisant de l'entendement une faculté intermédiaire entre la sensibilité et la raison ; mais de telle sorte justement qu'il ne veut faire rien autre chose par là que préciser le dualisme radical des écrits antérieurs à la *Critique de la raison pure* et préparer ainsi la position du dualisme radical des écrits postérieurs à la *Critique de la raison pure*, position d'où il partira pour résoudre le problème de la possibilité de la Métaphysique et pour aboutir au christianisme ou au théisme relativement transcendant.

L'entendement (la source des catégories), dit Kant, a d'abord la même racine que la sensibilité[1]. De plus, il doit y avoir un moyen terme qui ressemble en partie aux catégories (de l'entendement), en partie aux phénomènes (de la sensibilité), et qui rende possible l'application des premières aux derniers. C'est-à-dire qu'il doit y avoir un moyen terme qui soit à la fois *sensible* et *intellectuel*. Tel est, en effet, le schème transcendantal[2]. Ce schématisme

1. « Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand. » (*Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, II. Aufl., vol. III, p. 46.)

2. « Nun ist klar, dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellectuel*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transcendentale Schema*. » (*Ibid.* Analytik, Von dem Schematismus, p. 134.)

de l'entendement est un art secret dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous aurons de la peine à saisir le vrai procédé[1]. Cependant, on peut dire d'une manière générale que le schème est le produit de la faculté appelée imagination[2]. Mais qu'est-ce que l'imagination? L'imagination est la faculté de se représenter dans l'intuition un objet en son absence même. Or, comme toute notre intuition est sensible, l'imagination appartient à la sensibilité[3]. Mais en tant que synthèse spontanée, l'imagination appartient à l'entendement. C'est donc une seule et même spontanéité qui, tantôt sous le nom d'imagination, tantôt sous celui d'entendement, produit l'unité dans la diversité[4]. Cependant, il ne faut pas aller jusqu'à dire que l'entendement (la source des catégories) participe surtout de la sensibilité. Car autant la sensibilité est une faculté passive et réceptive, autant l'entendement est une faculté active et spontanée; et puis l'entendement n'est à vrai dire que la raison elle-même, mais en tant seulement que celle-ci s'applique à la sensibilité[5]. Mais cela ne veut

1. *Ibid.*, p. 136.

2. « Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft » (p. 135).

3. « *Einbildungskraft* ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft zur Sinnlichkeit; so fern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist... so ist die Einbildungskraft eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben auf Gegenstände. » (Analytik, Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt, p. 119-120.)

4. « Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt » (p. 126, note).

5. « Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinn-

pas dire qu'il faut identifier l'entendement avec la raison proprement dite. Car si l'entendement peut être défini la faculté de ramener les phénomènes à l'unité au moyen des règles, la raison est la faculté de ramener à l'unité les règles de l'entendement sous des principes. C'est-à-dire qu'il faut savoir que la raison ne se rapporte jamais immédiatement à l'expérience ou à un objet, mais à l'entendement, pour donner de l'unité *a priori*, par des concepts, aux connaissances diverses de l'entendement, — unité qu'on peut appeler rationnelle et qui diffère essentiellement de celle qu'on peut tirer de l'entendement[1] et qu'on peut appeler intellectuelle[2]. Si donc la raison pure

lichkeit » (*Transcend. Aesthetik*, par. 1, p. 49) «... so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind » (Transcend. Logik, Einleitung, p. 75). « Der Empirismus der reinen Vernunft : Gesunder Verstand. » (*Reflexionen*, éd. Benno Erdmann, vol. II, p. 59.)

1. « Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit *a priori* durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heissen mag und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann. » (*Dialektik*, Von der Vernunft überhaupt, p. 239.)

2. « Man kann jene welche die Kategorie ausdrückt, Verstandeseinheit nennen... » (*Dialektik*, Von den transcendentalen Ideen, p. 253.)

se rapporte à des objets, elle n'a pas de rapport immédiat à ces objets et à leur intuition, elle n'a de rapport qu'avec l'entendement qui, lui, est en effet en contact plus ou moins direct avec les sens[1].

Voilà donc comment les *jugements synthétiques* a priori sont possibles. Ces jugements, qui représentent la véritable science humaine, viennent de l'accord des sens avec l'entendement. Mais ce n'est là, on se le rappelle, que la solution du problème qui devait préparer la solution de cet autre problème que nous nous sommes tout particulièrement posé : quelle est la valeur scientifique des concepts métaphysiques (idées) de la raison pure ? Passons donc à l'étude spéciale de ce problème, c'est-à-dire tirons les conclusions du problème de la Science, déjà résolu, en vue du problème de la Métaphysique, que nous avons encore à résoudre[2].

1. « Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen » (*Dialektik*, Von dem reinen Gebrauche der Vernunft, p. 242).

2. C'est ici que commence la *Critique proprement dite de la raison pure* ou la *Critique de la connaissance*. Jusqu'ici, nous avons eu seulement une *Théorie de la connaissance*, c'est-à-dire une Esthétique et une Logique transcendantales. La théorie de la connaissance prépare la critique de la connaissance. Celle-ci n'étudie plus tout simplement, comme la précédente, le processus de la science, mais elle se demande encore et surtout si la science est vraiment possible et quelle est la valeur de la science, jusqu'où va-t-elle dans l'explication du monde. La *Théorie* et la *Critique* de la connaissance sont ainsi les deux parties de ce sommet de la philosophie que les successeurs de Kant, à partir de *Fichte*, appelèrent *Doctrine de la Science* (Cf. Benno Erdmann, *Logik*, 1 vol., II éd. Einleitung, chap. III, par. 11, p. 15 et suiv.; Jerusalem, *Der kritische Idealismus*

4. La science est possible grâce à certains termes intermédiaires qui se trouvent entre la sensibilité et la raison. C'est-à-dire que la source de la connaissance est la sensibilité soumise à l'entendement comme l'objet auquel celui-ci applique ses fonctions, et la source de l'erreur est la sensibilité en tant qu'elle influe sur l'action de l'entendement et le détermine à juger[1].

Mais s'il en est ainsi, la solution du problème de la valeur métaphysique des concepts de la raison pure est quasi trouvée. Car que résulte-t-il de la science ainsi conçue? Il résulte que l'objet de notre science est au fond une limite entre le sensible et l'intelligible ou un problème que les sens ne peuvent pas résoudre et que l'entendement ne peut que poser. C'est-à-dire que les objets de notre connaissance sont d'un côté des phénomènes (des apparences), puisqu'ils nous sont donnés par la sensibilité (dans l'espace et dans le temps qui sont les simples formes de notre sensibilité), et d'un autre côté quelque chose de plus que de simples phénomènes, vu qu'il est nécessaire de leur appliquer l'entendement; mais quelque chose de

und die reine Logik (1905), chap. II, p. 21 sq.; chap. IV, p. 134-135); la *Critique* est donc cette partie de la *Doctrine de la science* que Kant lui-même avait déjà appelée *Etude de la méthode propre à la Métaphysique* ou des *limites de la sensibilité et de la raison*, étude qui devait montrer que les propositions de la sensibilité jouaient, mal à propos, un rôle dans la Métaphysique où il ne s'agit que des propositions de la raison. (Cf. Kant, *Briefwechsel*, t. I (10), lettre à Lambert, 31 déc. 1765, p. 52-53; lettre à Marcus Herz, 7 juin 1771, p. 117; lettre à Lambert, 2 sept. 1770, p. 94; lettre à Marcus Herz, 21 fév. 1772.)

1. « Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfliesst und ihn zum Urtheilen bestimmt, ist der Grund des Irrtums. » (*Transc. Dialekt.*, Einleit., p. 235, note.)

plus et non pas cependant quelque chose de tout à fait intelligible, puisque ce n'est pas la raison elle-même qui s'y applique.

Il en résulte donc que les objets de notre connaissance sont quelque chose de plus que ce que nous en disent les sens : ils ne sont pas de simples phénomènes, mais encore des *noumènes* (*signifiant* vraiment quelque chose au point de vue de leur réalité) bien que seulement au *sens négatif* (en un sens encore assez indéterminé, simplement *intellectuel* ou *transcendantal* (conditionnel) et nullement au *sens positif* ou pleinement *intelligible*. C'est-à-dire qu'il résulte qu'entre notre sensibilité et notre raison se trouve notre entendement qui, d'un côté, limite les sens, en appelant les *choses en soi* des *noumènes au sens négatif* et non pas de simples phénomènes, et qui, d'un autre côté, se pose à lui-même des bornes qui l'empêchent d'affirmer autre chose que la *possibilité* de l'existence des *choses en soi*[1].

1. Von dem Grunde der Unterscheidung im *Phænomena* und *Noumena*, p. 210 et suiv.

Ainsi, le mot *transcendantal* signifie, pour Kant, ce qui est entre le *sensible* (le simple phénomène) et l'intelligible (le noumène au sens positif), ce qui n'est ni purement *sensible* ni purement *intelligible*, mais purement *intellectuel*: les formes de la sensibilité, les catégories de l'entendement, les idées de la raison, les jugements synthétiques *a priori*, la chose en soi en tant que correspondant à un jugement synthétique *a priori*, c'est-à-dire en tant que noumène au sens négatif. Mais c'est là le sens général du mot *transcendantal*. Or, vu la distinction faite entre la *Critique* et la *Philosophie* transcendantale, il y a lieu de distinguer encore deux autres sens, ceux-ci plus précis, à savoir le transcendantal au sens critique et le transcendantal au sens métaphysique. Le premier est le transcendantal en tant que simple *condition a priori* de tous les jugements synthétiques *a priori* (de la science en général : Mathématiques, Physique, Métaphysique) : les formes de la sensibilité, les catégories, etc. ; le second consiste

Nous n'avons donc à présent qu'à partir de l'entendement ainsi défini et à nous demander ce qu'est au juste

dans les jugements synthétiques *a priori* eux-mêmes, mais seulement ceux qui sont dus à la seule raison pure et non pas tous. (C'est la Métaphysique annoncée mais non pas réalisée par la Critique.) Cependant, que ce soit seulement au sens critique ou que ce soit au sens métaphysique, le transcendantal signifie toujours ce qui est purement *intellectuel* ou ce qui est entre le *sensible* et l'*intelligible*.

Mais voici quelques textes précis concernant la conception de Kant sur la chose en soi, c'est-à-dire la conception de Kant sur le rapport entre le phénomène et le transcendantal ou noumène au sens négatif d'une part, et entre le transcendantal et le noumène proprement dit (au sens positif), d'autre part :

« Es ist ungezweifelt gewiss... dass Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äussern und innern) Erfahrung, bloss subjective Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände blosse Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich vieles *a priori* sagen lässt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag. (*Kritik der reinen Vernunft*, II. Aufl., Transc. Aesthet., Allgem. Anmerkungen, p. 69). Wenn ich sage : im Raum und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äusseren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären... Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte (p. 71).

Daher erstrecken sich die Kategorien so fern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine grössere Sphäre von Gegenständen, weil, dass solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne dass man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keinesweges berechtigt sind.

Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf

la *raison* pour que la solution tant cherchée du problème de la possibilité de la Métaphysique en surgisse comme d'elle-même.

keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines *Noumenon*, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnisse einzuschränken (denn die übrigen, worauf jene nicht reicht, heissen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich *problematisch* weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus *assertorisch* gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein *Grenzbegriff*, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können. (*Unterscheidung aller Gegenstände in Phænomena und Noumena*, p. 211-212).

Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung : aber dieses Etwas ist in so fern nur das transcendentale Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transcendentale Object lässt sich gar

Qu'est-ce que la raison pure? On est très embarrassé, dit Kant, de définir cette faculté suprême qui est la raison pure. Néanmoins, en nous rapportant à ce que nous avons déjà dit de l'*entendement*, nous pouvons dire que, tandis que l'*entendement est la faculté des règles*, *la raison est la faculté des principes*[1]. C'est-à-dire que tandis que l'entendement est la faculté des règles qui ramènent les phénomènes des sens à l'unité, la raison est la faculté des principes qui ramènent les règles de l'entendement à

nicht von den sinnlichen datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.

Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Object vor, sondern dienen nur dazu, das transcendentale Object (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen. (*Von dem Grunde der Unterscheidung in Phæn. u. Noum.*, I. Aufl., vol. IV, p. 163-164.) — Das Object, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transcendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das *Noumenon* (au sens positif) heissen. (*Ibid.*, p. 165.)

Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung als die sinnliche zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in *positiver Bedeutung*. Da nun eine solche, nämlich die intellectuele Anschauung, schlechterdings ausser unserem Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keinesweges über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen... Was also von uns Noumenon genannt wird, muss als ein solches nur in *negativer* Bedeutung verstanden werden. » (*Unterscheidung in Phæn. u. Noum.*, II. Aufl., vol. III, p. 210.)

1. *Ibid.*, p. 238.

l'unité[1]. — Mais qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que *la raison ne se rapporte pas immédiatement à l'expérience, mais aux connaissances fournies déjà par l'entendement.* En d'autres termes, la raison consiste dans la faculté dont la fonction est ce qu'on appelle *raisonnement* ou *inférence médiate.* C'est-à-dire que *les concepts de la raison ne sauraient être que des concepts qui dépassent totalement les limites de l'expérience*, car ils ne sont pas même des catégories.

Mais alors, sont-ils de *pures chimères? Non*, et c'est justement pour montrer qu'ils ne sont pas de pures chimères ou, plus précisément, pour montrer ce qu'ils sont, que nous avons entrepris cette difficile étude qu'est la *Critique de la raison pure.*

C'est le mot de Platon — *idée* — qui convient aux concepts purs de la raison. Platon se servait de telle sorte de l'expression *idée* qu'on voit bien qu'il entendait par là quelque chose qui non seulement n'est jamais emprunté aux sens, mais qui dépasse même les concepts de l'entendement, dont s'est occupé Aristote, puisqu'on ne saurait jamais rencontrer quelque chose dans l'expérience qui lui corresponde. Les *idées* sont chez lui les types des choses et non pas de simples clefs pour des expériences possibles comme les catégories. Dans son opinion, elles dérivent de la raison suprême, d'où elles ont passé dans la raison humaine, mais celle-ci ne se trouve plus dans son état primitif, et ce n'est qu'avec peine qu'elle peut rappeler aujourd'hui, bien obscurcies, les anciennes idées, à savoir par la réminiscence qui s'appelle Philosophie. Platon remarqua donc bien que notre faculté de connaître

1. P. 239.

sent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler des phénomènes, suivant l'unité synthétique, pour pouvoir les lire comme expérience, et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet, donné par l'expérience, puisse jamais leur correspondre, mais qui n'en ont pas moins leur réalité et ne sont pas de pures chimères. Platon trouva ses idées surtout dans tout ce qui est pratique, c'est-à-dire dans ce qui repose sur la liberté, laquelle, de son côté, est soumise à des connaissances qui sont un produit propre de la raison. (A vrai dire, Platon étendait son concept même aux connaissances spéculatives, car il le regardait comme le résultat d'une *intuition intellectuelle* et non pas simplement comme le résultat de la réflexion; mais c'est là la partie exagérée de sa doctrine dans laquelle nous ne saurions le suivre[1]). — Ainsi, la vertu est une véritable idée, qui appartient à la raison humaine en général et non pas seulement à tel ou tel individu, car chacun s'aperçoit que si on lui présente un certain homme comme type de la vertu, il trouve dans son propre esprit le véritable original. Si, en ce qui concerne la nature, c'est l'expérience qui nous donne des règles et qui est la source de la vérité, en ce qui concerne les lois morales, c'est l'expérience, hélas ! qui est la mère de l'apparence[2].

Ainsi, les concepts purs de la raison dépassent de beaucoup les limites de l'expérience, et il convient de les appeler *idées* pour les distinguer des catégories et en même temps faire voir qu'ils ne sont pas de pures chi-

1. *Ibid.*, *Von den Ideen überhaupt*, p. 246 Note, p. 248. Cf. aussi *Reflexionen* (Ed. B. Erdmann), vol. II, p. 172.
2. *Von den Ideen überhaupt*, p. 249.

mères. Tel est donc le véritable sens des concepts purs de la raison : ils sont des *idées*. Et je supplie ceux qui ont la philosophie à cœur, s'ils se trouvent convaincus par ce que je viens de dire et par ce qui suit, je les supplie de prendre sous leur protection le mot d'*idée* ramené à son sens primitif, afin qu'on ne le confonde plus avec les autres mots qui ont trait aussi aux différentes espèces de la *représentation* en général. Car nous ne manquons nullement d'expressions pour désigner d'une manière précise chaque sorte de représentation. Ainsi, le terme générique et général est la *représentation*. La représentation comprend, en ordre hiérarchique : la *perception* ou la simple représentation avec conscience; la *sensation* ou la perception rapportée uniquement au sujet, comme une modification de son état; la *connaissance* ou la perception objective; l'*intuition* ou la connaissance immédiate; le *concept* ou la connaissance médiate; le *concept proprement dit* ou le *concept empirique*; la *notion*, la *catégorie* ou le *concept pur* de l'entendement; l'*idée* ou la conclusion des rapports entre deux ou plusieurs concepts. Celui qui sera bien pénétré de la véritable signification de ces termes, ne dira plus que la représentation de la couleur rouge, par exemple, est une *idée*; mais il saura que cette espèce de représentation n'est pas même une notion ou catégorie, bien moins donc l'*idée* qui dépasse tout à fait les limites de tout ce qui est empirique[1].

Par conséquent, on peut dire que les concepts purs de la raison sont le dernier terme de la pensée ou les concepts des inconditionnés qui servent de principes aux synthèses

1. P. 249-250.

des conditionnés. Et ceci nous conduit à leur classification même : 1° l'unité absolue (inconditionnée) du sujet pensant qui fait l'étude de la doctrine transcendantale de l'âme (*psychologia rationalis*); 2° l'unité absolue de la série des conditions des phénomènes qui constitue la science transcendantale du monde (*cosmologia rationalis*); 3° l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général, qui nous conduit à la l'étude transcendantale de l'existence de Dieu (*theologia transcendantalis*)[1]. De sorte qu'on peut dire que le rôle des concepts purs de la raison (idées) n'est autre que de retenir l'entendement sur cette voie par laquelle il cherche à aller le plus loin possible, mais tout en restant d'accord avec lui-même[2]. Cependant, ce n'est pas encore tout. Ces concepts ne sont pas de simples chimères; ils ont un objet et ils s'imposent à nous suivant des lois. Dans quelle mesure expriment-ils leur objet? Voilà la dernière expression de notre question.

Or, il résulte bien clairement de ce qui précède que nous ne pouvons pas avoir une connaissance proprement dite, mais tout au plus un concept problématique de l'objet qui correspond à une idée[3].

1. *Syst. der Transc. Ideen*, p. 258.

2. Ce qui veut dire que les catégories sont des principes *constitutifs*, tandis que les idées sont des principes *régulateurs* de la science.

3. « Man kann sagen, der Gegenstand einer blossen transcendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz notwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der Tat ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat sein soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch und mit weniger Gefahr

Cependant, comme nous sommes conduits aux idées par des raisonnements, il nous arrive souvent d'être portés à dire encore que les idées sont des connaissances proprement dites des objets qui leur correspondent. De sorte qu'il s'agit encore pour nous de montrer la nature sophistique de cette seconde manière de raisonner : la *Dialectique*. Et c'est là justement le but dernièr de notre tâche. Or, il y a trois classes de raisonnements dialectiques, c'est-à-dire autant qu'il y a d'idées. Dans le raisonnement de la *première classe* on prend le simple concept transcendantal de sujet de la pensée, pour un sujet réel. C'est le *paralogisme* transcendantal. Dans le raisonnement de la *seconde classe*, on confond le sensible avec l'intelligible et on se débat ainsi entre les aspects contradictoires du concept de l'unité synthétique absolue de la série des phénomènes. Ce sont les *antinomies* de la raison pure. Dans le raisonnement de la *troisième classe* on prend une des conditions possibles des choses en général pour l'ériger dogmatiquement en condition réelle et donc suprême, c'est-à-dire qu'on confond le simple possible avec le réel. Ce sont les sophismes de *l'idéal* de la raison pure[1].

Il s'agit donc maintenant pour nous de montrer la nature sophistique de tous ces raisonnements.

Considérons d'abord la *Psychologie rationnelle*. Les dogmatiques de la Psychologie rationnelle veulent démontrer que l'âme en tant qu'être pensant est une substance,

des Missverständnisses ausdrücken, wenn man sagte : dass wir vom Object, welches einer Idee correspondiert, keine Kenntnis, obzwar einen problematischen Begriff haben können » (*Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft*, p. 261).

1. *Ibid.*, p. 261-262.

et par suite, simple, identique, immatérielle, immortelle, car dire substance pensante c'est dire substance simple, identique, immatérielle, immortelle. Pour cela ils partent du *Cogito*, *ergo sum* de Descartes, et raisonnent de la manière suivante :

« Un être qui ne peut être conçu que comme sujet est substance. Un être pensant ne peut être conçu que comme sujet. Donc un être pensant (comme l'âme) est une substance. »

Or, ce raisonnement est un pur paralogisme. « Etre pensant » ou « je pense » sont des expressions qui désignent des états d'âme et nullement l'âme elle-même ; le *je pense* est le simple concept transcendantal, le véhicule ou l'acte même de tous les concepts de la pensée en général, et nullement l'être qui pense[1].

Voilà donc une question des plus intéressantes pour le genre humain, mais qui se résout en une vaine espérance, dès qu'on cherche à la résoudre par la spéculation, c'est-à-dire à la traduire en *connaissance*[2]. Mais par là même, l'espérance en une *vie future* se trouve absolument à l'abri de toute attaque. Car, d'une part, son adversaire est forcé de n'en rien affirmer dogmatiquement, et d'autre part, elle reste la fin même à laquelle conduit la vie pratique (la Morale)[3].

Il en est de même pour les questions métaphysiques qui concernent le monde proprement dit et constituent la *Cosmologie rationnelle*. En effet, se demander si le monde donné à notre connaissance a un commencement dans le temps, ou s'il est limité dans l'espace, etc., si sa

1. *Von den Paralogismen d. r. V.*, p. 263.
2. *Ibid.*, p. 275-276.
3. P. 276-277.

substance est simple ou composée, etc., — c'est chercher le tout dans la partie, et cela faute de ne pas savoir que le monde donné n'est que le monde tel qu'il nous apparaît sous les formes de notre sensibilité : la série des phénomènes conditionnés (donc une série incomplète) et nullement le monde dans son intégrité. Comment donc y chercher l'inconditionné, se demander si la série est finie ou infinie, si sa substance est simple ou composée, comment parler de substance dans un monde phénoménal ?

Poser, d'autre part, la question de l'accord ou du désaccord de la nécessité et de la liberté, ou la question de la cause première par rapport à ce monde donné, c'est méconnaître que la nécessité a trait uniquement au monde sensible, tandis que la liberté est la caractéristique même de l'intelligible, que, par conséquent, s'il ne peut être question de cause première dans le monde sensible, il en est tout autrement du monde intelligible.

Passons à la *Théologie transcendantale.*

Dans la *Théologie transcendantale*, nous n'avons plus affaire à une simple idée, mais à quelque chose de beaucoup plus éloigné du sensible : à un *idéal*. L'idéal est ce qui est supposé comme réalisant les idées[1]. A vrai dire, l'homme est porté tout naturellement, par la considération du possible supposant le réel, à admettre l'existence d'un *Dieu* créateur du monde. Mais, dès qu'il entreprend d'analyser cette question pour mieux *connaître* la relation de ses termes, il tombe dans des contradictions[2]. Il s'agit

1. *Von dem Ideal überhaupt*, p. 383 et suiv.

2. *Von den Beweisgründen der speculativen Vernunft auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schliessen*, p. 392-396.

C'est la reproduction, sous une autre forme, de l'*Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.*

donc de dénoncer ces contradictions. Elles sont au nombre de trois: 1° l'argument *physico-théologique*; 2° l'argument *cosmologique*; l'argument *ontologique*. Commençons par le dernier, car il est la base même des deux autres. Cet argument consiste dans l'analyse du concept de l'être dont on veut prouver l'existence. J'ai l'idée d'un être parfait (Dieu). Donc cet être existe nécessairement, car l'être parfait ne peut pas ne pas exister : l'existence doit nécessairement faire partie des attributs de ce qui est parfait. Ainsi, tout l'argument repose sur le fait de considérer l'*existence* comme un pur attribut ou comme un pur caractère logique. Or, il n'en est rien. Tous les caractères d'un concept sont, en effet, logiques, mais sauf justement celui d'*existence*. Et cela ne peut se voir clairement que par la distinction précisément que la *Critique* a établie entre les *jugements analytiques* d'une part et les *jugements synthétiques* d'autre part. Ainsi, vous dites : *Cette chose* (possible) *est*. Mais je vous demande : cette proposition est-elle analytique ou synthétique ? Si vous dites qu'elle est analytique, alors vous avez déjà posé et admis comme *réelle* la chose, par le fait même de l'avoir conçue ; de sorte que dans ce cas il n'est plus besoin du mot *est*, partant d'aucune preuve. Avouez-vous, au contraire, qu'elle est synthétique, comme toute proposition existentielle, alors vous ne pouvez plus prétendre que son prédicat est un caractère logique qui, comme tel, ne saurait être enlevé sans contredire l'essence du concept du sujet[1].

Par conséquent, l'*existence* n'est pas un simple possible, c'est-à-dire un caractère simplement logique, mais la position réelle d'une chose. Il y a plus dans ma fortune si

1. *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises*, p. 400.

je possède cent écus que si je ne les ai qu'en idée[1]. Mais s'il en est ainsi, il s'ensuit que l'argument ontologique, qui consiste à fonder le réel sur le possible, est un pur sophisme.

Il en est de même de la *preuve cosmologique*, car toute la force de cette preuve n'est, en dernière analyse, que celle-là même de l'argument ontologique[2]. Cette preuve, que Leibniz appelait *a contingentia mundi*, est ainsi conçue : si quelque chose existe, un être absolument nécessaire doit aussi exister. Or, il existe quelque chose, ne serait-ce que moi-même ; donc il existe un être absolument nécessaire[3]. C'est-à-dire que la preuve cosmologique s'appuie sur le principe suivant : on peut conclure du contingent à une cause. Et, certes, c'est là un principe absolument légitime. Mais à quelle condition ? Qu'il s'applique strictement au monde sensible. Or, lorsqu'on parle de la cause du monde, ce n'est nullement d'une cause de la série du monde sensible qu'il est question. La preuve cosmologique ne peut échapper à cette objection qu'en se réfugiant dans l'analyse même du concept de l'être nécessaire, c'est-à-dire qu'en s'appuyant sur l'argument ontologique. Mais nous savons déjà ce que vaut cet argument.

Par conséquent, ni le concept de chose en général, ni l'expérience d'une existence en général ne peuvent résoudre le problème de la Théologie rationnelle. Voyons maintenant ce que vaut la preuve *physico-théologique* ou de l'*expérience déterminée*.

D'abord, cet argument, qui part de l'ordre merveilleux et de la finalité qu'on observe dans le monde donné,

1. P. 401.
2. *Von der Unmögl. eines kosm. Bew.*, p. 406, 407.
3. P. 404.

mérite d'être rappelé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et le plus conforme à la raison humaine[1]. Ses principaux points peuvent se résumer ainsi : 1° il y a partout dans le monde des signes manifestes d'un ordre exécuté avec la plus grande sagesse, suivant un dessein déterminé, formant un tout d'une variété admirable tant par son contenu que par la grandeur infinie de son étendue ; 2° cet ordre des causes finales n'est pas inhérent aux choses du monde, il ne leur appartient que d'une manière contingente ; c'est-à-dire que la nature des différentes choses ne pouvait pas s'arranger d'elle-même, par tant de moyens concordants, à des fins déterminées, si ces moyens n'avaient pas été choisis expressément et appropriés à ce but par un principe raisonnable, ordonnant le monde suivant certaines idées ; 3° il existe donc une cause sublime et sage, qui doit produire le monde, non pas seulement comme une nature toute puissante agissant aveuglément par sa fécondité, mais comme une *intelligence* par sa *liberté* ; 4° l'unité de cette cause se conclut de celle des rapports mutuels des parties du monde, envisagées comme les diverses pièces d'une œuvre d'art ; elle s'en déduit avec certitude dans la sphère qu'atteint notre observation, et au delà avec vraisemblance, suivant tous les principes de l'analogie[2].

Quelle est la valeur de cette preuve qui se présente d'une manière si séduisante? Elle est au fond la même que celle de la preuve cosmologique. Ici, comme là, on s'appuie d'abord sur un passage illégitime du sensible à l'intelligible, et puis sur l'argument ontologique[3].

1. *Von der Unmögl. des physikotheol. Beweises*, p. 415.
2. P. 416.
3. P. 418-419.

Mais dès lors, quelle est la réponse que nous devons donner à la question envisagée par la *Théologie transcendantale*? Pas de solution spéculative complète. Nous n'en pouvons dire que ceci : il est permis d'admettre l'existence d'un être suprême. Mais se permettre de dire qu'un tel être existe nécessairement (de telle manière) ou inversement, c'est aller trop loin[1]. De sorte que tout ce que nous pouvons faire en ce qui concerne une pareille question, c'est de nous conformer strictement à la *Critique de la raison pure* et de dire : pour la raison spéculative, l'être suprême, en tant qu'être, est en dehors du monde ; il n'est dans le monde qu'en tant qu'idéal, c'est-à-dire qu'en tant que principe régulateur de la raison spéculative, principe sur lequel celle-ci doit s'appuyer pour s'expliquer le monde[2].

Quelle attitude faut-il donc prendre en matière de Théologie rationnelle? Réduire les prétentions de la spéculation à la modeste mais solide connaissance de soi-même[3].

1. « Es mag wohl erlaubt sein, das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit aller Ursache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen... Allein sich so viel herauszunehmen, dass man sogar sage : ein solches Wesen existiert notwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeusserung einer erlaubten Hypothese... » (*Dialektik*, Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises, p. 409.)

2. « So folgt, dass die Materie und überhaupt, was zur Welt gehörig ist, zu der Idee eines notwendigen Urwesens als eines blossen Prinzips der grössten empirischen Einheit nicht schicklich sei, sondern dass es ausserhalb der Welt gesetzt werden müsse... und also (l'être suprême) nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypostatische Bedingung des Daseins, in meiner Vernunft anzutreffen gewesen sein müsse... » (*Dialektik*, Entdeckung des dialekt. Scheins in allen transcend. Beweisen vom Dasein eines nothw. Wesens, p. 412-413.)

3. *Methodologie*, Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche, Demonstr., p. 482.

Ainsi, la *Critique de la raison pure* ne résout aucun problème métaphysique d'une manière complète. Cependant, tous ses efforts consistent à préciser la position des problèmes métaphysiques[1]. De sorte qu'elle n'est en dernière analyse, ainsi que le dit Kant, ni la simple censure habituelle aux sceptiques ni la doctrine propre aux dogmatiques, mais une véritable *Critique de la raison pure*; c'est-à-dire qu'elle consiste, en dernière analyse, à nous dire que la solution du grand problème que nous nous sommes posé relativement à la valeur des affirmations métaphysiques de la raison absolument pure, n'est ni celle des dogmatiques qui déclarent cette valeur illimitée, ni celle des sceptiques qui imposent à la raison des bornes (Schranken), mais celle qui lui trace d'une manière précise ses limites (Grenzen)[2]. En d'autres termes, la *Critique de la raison pure* ne fait autre chose que nous apprendre que l'homme, tel qu'il est dans ce monde, ne peut avoir de *science* qu'en tant qu'il se reconnaît comme étant à la fois Sens et Raison ou Entendement (unité synthétique d'aperception), et non pas uniquement Sens ou Raison. Mais par là même elle nous apprend que les idées de la raison absolument pure ne sont pas de simples chimères. C'est-à-dire que la *Critique de la raison*

1. L'Esthétique et l'Analytique préparent, et la Dialectique pose les problèmes métaphysiques. C'est ainsi, par exemple, que la distinction du phénomène et du noumène, établie par l'Esthétique et par l'Analytique, pose, dans la Dialectique, le problème de la liberté à côté du déterminisme (III[e] antinomie), le problème de l'existence de Dieu à côté de l'existence du monde (IV[e] antinomie) et qu'elle déclare comme dépourvues de sens la I[re] et la II[e] antinomie de la Cosmologie rationnelle, etc.

2. *Method.*, Discipl. d. r. V. in Anseh. ihres polem. Gebr., p. 497.

pure nous apprend que si nous ne pouvons pas avoir des connaissances proprement dites des objets qui correspondent aux idées de la raison absolument pure, — comme sont la liberté morale, la vie future, l'existence de Dieu, — nous pouvons toutefois en avoir certains concepts bien qu'uniquement problématiques[1]. La *Critique de la raison pure* nous apprend donc que les objets des idées de la raison absolument pure ne peuvent pas être connus; cependant, elle nous apprend aussi que ces objets n'en sont pas moins l'objet, et un objet profond, de notre pensée; mais ne l'oublions pas : de notre pensée et non pas de notre connaissance.

Par conséquent, le dernier mot de la *Critique de la raison pure* paraît être le suivant : la raison spéculative ne peut répondre à nos aspirations métaphysiques. Cependant, elle est telle, qu'il nous *reste* encore à savoir si la raison pratique ne pourrait pas y répondre. Car, d'une part, nous pouvons avoir certains concepts, bien qu'uniquement problématiques, des objets qui correspondent aux idées de la raison spéculative (théorique)[2]; et, d'autre part, il y a une liaison bien étroite entre la raison théorique et la raison pratique : tout l'intérêt de la raison se ramène aux trois questions suivantes : 1° Que puis-je savoir? 2° Que dois-je faire? 3° Que m'est-il permis d'espérer? Et, si la première question est purement spéculative, si la seconde est purement pratique, la troisième est à la fois pratique et théorique ; de sorte que la question pratique conduit à la solution même de la question théorique[3].

1. *Von den dialekt. Schlüssen der r. V.*, p. 261.
2. *Von den dialekt. Schlüssen der r. V.*, p. 261.
3. « Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl

Mais qu'est-ce que tout cela veut dire sinon que, pour bien comprendre la *Critique de la raison pure*, il faut la considérer aussi bien dans ses rapports avec ce qui l'a suivie que dans ses rapports avec ce qui l'a précédée ? Or, nous venons de la voir dans ses rapports avec ce qui l'a précédée. Il nous reste maintenant à l'examiner dans ses rapports avec ce qui l'a suivie.

Nous allons donc voir comment, en passant de la *Critique de la raison pure* aux écrits postérieurs à la *Critique de la raison pure*, nous ne faisons autre chose que revenir au dualisme et au théisme relativement transcendant des écrits antérieurs à la *Critique de la raison pure*.

als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen :

1. Was kann ich wissen ?
2. Was soll ich thun ?
3. Was darf ich hoffen ?

Die erste Frage ist blos spekulativ... Die zweite Frage ist blos praktisch... Die dritte Frage... ist praktisch und theoretisch zugleich, so dass das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führt ». (*Kritik der reinen Vernunft*, Transc., Method., Von dem Ideal des höchsten Guts, vol. III, p. 522-523.)

CHAPITRE III

Les écrits postérieurs à la Critique de la raison pure.

1. Critique de la raison pratique. — 2. Critique de la faculté de juger. — 3. La religion dans les limites de la raison.

Dans ce chapitre, consacré aux écrits postérieurs à la *Critique de la raison pure*, nous n'aurons qu'à indiquer à grands traits la position nouvelle du dualisme et par suite du théisme relativement transcendant de Kant, position qui avait caractérisé les écrits antérieurs à la *Critique de la raison pure* et que celle-ci s'était proposé seulement de préciser. Car : 1° cette nouvelle position n'est que trop manifeste; 2° les ouvrages qui la contiennent sont des ouvrages dont le sens a été généralement de beaucoup plus étudié que celui des écrits antécritiques. Aussi ce chapitre sera-t-il nécessairement plus court que les précédents.

1. *Critique de la raison pratique*[1].

La première question ici, dit Kant dans la *Critique de la raison pratique*, est de savoir si la raison suffit, à elle

1. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, V.

seule, c'est-à-dire sans le concours de l'expérience, à déterminer la volonté[1]. Comment résoudre cette question? Elle est résolue par le fait même d'être posée à la suite de la *Critique de la raison pure*. En effet, la *Critique de la raison pure* s'était demandé : « Jusqu'où puis-je espérer arriver avec la raison, alors que tout concours de l'expérience m'est enlevé? » Et à la question qu'elle s'était posée, elle avait répondu par la seule possibilité de l'existence des objets visés par la raison distincte de la sensibilité, et non pas aussi par la possibilité de la connaissance même de ces objets. Mais c'était tout ce qu'il fallait pour poser l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire la liberté ou la raison pure pratique. Car une fois qu'on admet comme légitime cette possibilité, la marche en avant s'ensuit d'elle-même. S'il arrive que l'existence de ces objets s'impose à nous comme nécessaire, par quelque moyen que ce soit, cette existence est bien réelle, vu qu'elle est déjà possible[2]. Or, on trouve la manifestation effective de la liberté postulée par la *Critique de la raison pratique* et posée comme possible par la *Critique de la raison pure*; mais pour cela il faut

1. « Hier ist also die erste Frage : ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne ». (*Einleitung*, p. 15, vol. V.)

2. « Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Causalität, nämlich der der Freiheit, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, dass diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der That zukomme, so wird dadurch nicht allein dargethan, dass reine Vernunft praktisch sein könne, sondern dass sie allein und nicht die empirisch-beschränkte unbedingterweise praktisch sei... » (*Einleitung*, p. 15.)

analyser le jugement que les hommes émettent sur la légitimité de leur action[1]. En effet, dans ce cas, on finit par s'apercevoir que le fondement de la solution du problème posé par la *Critique de la raison pratique* consiste dans le dualisme du sensible et de l'intelligible précisé par la *Critique de la raison pure*[2], et que la moralité se définit par la position de l'intelligible dans toute sa pureté en face du sensible. Mais qu'est-ce que tout cela signifie?

Cela signifie l'impossibilité pour la morale de se réaliser dans son intégrité autrement qu'en faisant appel au

1. « Das vorher genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen : so wird man jederzeit finden, dass, wass auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als *a priori* praktisch betrachtet... » (*Analytik*, Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft, p. 32 et suiv.).

2. « An dem moralischen Prinzip haben wir ein Gesetz der Causalität aufgestellt, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegsetzt... Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?... Hätte ich mit Hume dem Begriffe der Causalität die objective Realität im praktischen (*a*) Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Uebersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen : so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretisch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden, und, da von nichts sich auch kein Gebrauch machen lässt, der praktische Gebrauch eines *theoretisch-nichtigen* Begriffs ganz ungereimt gewesen. » (*Ibid.*, p. 50, 56.)

(*a*) C'est-à-dire « theoretischen », — car il doit y avoir là une faute de rédaction ou d'impression. Dans les traductions françaises de Barni et de M. Picavet ce mot est, en effet, traduit par « théorique », conformément aux exigences du contexte.

christianisme. Et, en effet : 1° l'agent qui doit réaliser la moralité ainsi conçue (comme intelligible dans toute sa pureté en face du sensible) doit posséder une perfection dont n'est capable, à aucun moment de son existence, aucun être raisonnable du monde sensible ; comment donc cet agent pourra-t-il concevoir la possibilité de la réalisation intégrale de son devoir, sinon en postulant une vie future ? 2° le but (le bonheur) qu'aura à atteindre la moralité ainsi conçue doit être adéquat à cette moralité ; comment donc concevoir une harmonie exacte du bonheur et de la moralité, sinon en postulant l'existence d'une cause du monde, distincte du monde et contenant cependant le principe de l'harmonie exigé par le monde[1] ? Mais de pareils postulats ne sont autre chose que la croyance même des Chrétiens. La morale qu'envisage la *Critique de la raison pratique* et que réclament

1. « Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist : dass er als freier Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, blos durchs Gesetz bestimmt werde ». (*Ibid.*, Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, p. 72.)

« Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist... Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich. » (*Dialektik*, Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut; die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, p. 122.)

« Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, postulirt. » (*Ibid.*, Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, p. 125.)

ces postulats ne consiste ni dans le seul sensible des Epicuriens ni dans cet intelligible des Stoïciens qui se suffit absolument à lui-même, — mais elle consiste dans le rapport même entre le sensible et l'intelligible, c'est-à-dire qu'elle consiste dans le fait de poser comme le christianisme : 1° le dualisme radical entre le sensible et l'intelligible ; 2° Dieu comme raison de la nécessité de triompher du sensible par l'intelligible. Ainsi, les Stoïciens par exemple avaient bien raison de dire qu'un homme vraiment moral ne doit pas seulement se borner à développer le germe du bien qui est en lui, mais qu'il doit encore lutter contre la cause du mal qu'il trouve également en lui. Cependant, ils se trompaient quand ils croyaient que le mal consiste dans le sensible pris en lui-même, car le mal consiste dans l'influence illégitime du sensible sur l'intelligible. Mais cette méprise leur était fatale du moment qu'ils se bornaient à expliquer la moralité en elle-même et pour elle-même, et non pas comme un commandement divin[1]. Par conséquent, la Morale que

1. « Aus dieser Deduction wird es nunmehr begreiflich, warum die griechischen Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten : weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne ihrem Bedünken nach das Dasein Gottes dazu zu bedürfen... Die Epikureer hatten nun zwar ein ganz falsches Prinzip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit und eine Maxime der beliebigen Wahl nach jedes seiner Neigung für ein Gesetz untergeschoben. Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des

prépare la *Critique de la raison pure* et qu'envisage la *Critique de la raison pratique* est une Morale qui conduit à la Religion. Mais de quelle manière précise cette Morale conduit-elle à la Religion? La réponse à cette question doit jaillir de l'étude complète de la Morale. Or, la *Critique de la raison pratique* épuise-t-elle toute l'étude de la Morale? Non, car la *Critique de la faculté de juger* paraît avoir été faite par Kant dans l'intention justement de compléter l'œuvre inachevée de la *Critique de la raison*

Menschen, unter dem Namen eines Weisen, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt, und etwas, das aller Menschenkenntnis widerspricht, angenommen, sondern auch, vornehmlich das zweite zum höchsten Gut gehörige Bestandstück, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen, gleich einer Gottheit, im Bewusstsein der Vortrefflichkeit seiner Person, von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Uebeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen (zugleich auch als frei vom Bösen darstellten). » (*Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*, p. 126-127.)

« ... Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge thut... Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion*, d. i. zur *Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote*... Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Masse teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein » (p. 127-130).

Pour l'intelligence de l'opposition entre le dualisme du christianisme et le monisme de la philosophie, dont il est question ici, il est bon de se référer aussi à la *Religion dans les limites de la raison* (IIe partie) où cette opposition est admirablement mise en lumière par Kant.

pratique, à savoir : 1° de nous expliquer le passage de la *Critique de la raison pure* à la *Critique de la raison pratique*; 2° de nous préparer à l'intelligence du passage de la Morale à la Religion, passage qu'aura à nous expliquer la *Religion dans les limites de la seule raison*.

2. *Critique de la faculté de juger*[1].

Kant exprime sous bien des formes l'objet essentiel de la *Critique de la faculté de juger*. Mais cet objet reste toujours le suivant : La *Critique de la raison pratique*, considérée dans son seul rapport avec la *Critique de la raison pure*, nous conduit à une sorte d'abîme entre le monde tel qu'il nous est donné par la *Critique de la raison pure* et la morale telle qu'elle nous est donnée par la *Critique de la raison pratique*. Car : 1° la morale, pour pouvoir être réalisée, a besoin de certains postulats qui dépassent les limites du monde donné; 2° cependant, c'est toujours dans le monde donné qu'elle doit commencer sa réalisation. Or, comment franchir cet abîme, c'est-à-dire dans quelle mesure la moralité se réalise-t-elle dans le monde donné? Voilà l'objet essentiel de la *Critique de la faculté de juger*[2]. Il s'agit donc de savoir : 1° si la nature

1. *Kritik der Urteilskraft*, 1790, V.

2. Ob nun die Urteilskraft die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Prinzipien *a priori* habe; ob diese constitutiv oder bloss regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen (eben so wie der Verstand dem ersteren, die Vernunft aber dem letzteren *a priori* Gesetze vorschreiben), *a priori* die Regel

s'accorde avec le but poursuivi par la morale; 2° dans quelle mesure la nature s'accorde avec le but poursuivi par la morale; 3° ce qu'il faut faire au cas où la morale ne peut se réaliser entièrement dans la nature telle qu'elle nous est donnée.

D'abord, il est évident qu'il doit y avoir un accord entre la nature et la morale, puisque celle-ci doit être réalisée dans celle-là. En quoi consiste cet accord? Il consiste dans le finalisme de la nature, finalisme que nous découvre l'examen de la faculté de juger ou du passage de la raison théorique à la raison pratique [1].

gebe : das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urteilskraft beschäftigt. » (*Vorrede*, p. 168, vol. V.)

« Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muss es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht. » (*Einleitung*, p. 175-176.)

1. « Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjects als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird.

Ainsi, entre le mécanisme de la nature prouvé par la *Critique de la raison pure* et la liberté prouvée par la *Critique de la raison pratique* se trouve le finalisme prouvé par la *Critique de la faculté de juger*, et ce finalisme nous montre justement que la nature est, en particulier, le domaine même de la moralité. Mais dans quelle mesure précise le mécanisme de la nature sert-il de moyen aux fins de la nature? Voilà toute la question. Eh bien, la réponse est que, quelque adéquat qu'il soit aux fins de la nature, le mécanisme n'y est jamais assez adéquat. Certes, nous rencontrons toujours des fins dans le monde donné. Mais nous cherchons en vain le but final dans ce monde. La considération du rapport entre le mécanisme et le finalisme dans le monde ne peut nous conduire qu'à la possibilité de trouver le supra-sensible à la fois en nous et hors de nous; c'est-à-dire que cette considération ne peut nous conduire qu'à la religion. Par conséquent, la *Critique de la faculté de juger* ne saurait, à elle seule, résoudre définitivement les problèmes qu'elle se pose. Pour avoir une réponse satisfaisante aux questions qu'elle se pose, elle doit recourir à la religion. Mais nous savons que la *Critique de la raison pratique* nous a déjà conduit à la religion. Pourquoi, dès lors, avons-nous encore entrepris cette *Critique de la faculté de*

Das, was diese *a priori* und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urteilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmässigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmässigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt. » (*Ibid.*, p. 195-196.)

juger qui, elle aussi, nous conduit à la religion? C'est pour montrer d'une manière plus précise qu'il faut arriver à la religion par la pratique et non pas par la théorie[1].

Mais comment passe-t-on de la Morale à la Religion? La *Religion dans les limites de la raison* nous montrera

1. « Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke : und die physische Teleologie stellt sie in solchem Masse dar, dass, wenn wir der Vernunft gemäss urtheilen, wir zum Prinzip der Nachforschung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, dass in der Natur gar nichts ohne Zweck sei; allein den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich. » (*Methodenlehre*, par. 88, p. 454.) « Die Einschränkung der Vernunft, in Ansehung aller unserer Ideen vom Uebersinnlichen, auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen : dass sie verhütet, dass *Theologie* sich nicht in *Theosophie* (in vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur *Dämonologie* (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; dass *Religion* nicht in *Theurgie* (ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluss haben zu können), oder in *Idolatrie* (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen zu können) gerate » (Par. 89, p. 459)... « Auf solche Weise führt eine Theologie auch unmittelbar zur *Religion*, *d. i. der Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote* : weil die Erkenntnis unserer Pflicht und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks den Begriff von Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist; anstatt dass, wenn der Begriff vom Urwesen auf dem bloss theoretischen Wege (nämlich desselben als blosser Ursache der Natur) auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit grosser Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit es ohne willkürliche Einschiebung zu leisten verbunden sein würde, diesem Wesen eine Causalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beizulegen, ohne die doch jener angeblich theologische Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. » (*Allgemeine Anmerkung zur Teleologie*, p. 481.)

que ce passage s'opère : 1° en partant du dualisme radical du sensible et de l'intelligible dans le monde donné ; 2° en arrivant à un théisme relativement transcendant au monde.

3. *La Religion dans les limites de la raison*[1].

On se rappelle quelles sont, selon Kant, les grandes questions de la Philosophie ; elles sont les suivantes : que puis-je savoir ; que dois-je faire ; que m'est-il permis d'espérer ? *La Religion dans les limites de la simple raison* paraît être la conclusion même des études faites par Kant dans les trois critiques en vue de répondre à ces questions. Quelle est donc cette conclusion ? Elle n'est autre chose que la double position du dualisme radical dans le monde et du théisme relativement transcendant au monde.

En effet, la *Religion dans les limites de la seule raison* part de ce point établi par la *Critique de la faculté de juger*, à la suite de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*, à savoir l'impossibilité pour l'homme de réaliser entièrement la moralité dans le monde donné, — et elle se demande : 1° pourquoi l'homme est-il dans cette impossibilité ; 2° comment l'homme pourrait-il transformer cet impossible en possible ? — Or, la réponse à la première question est donnée par le péché radical, c'est-à-dire par la position du dualisme radical qui caractérise l'être humain, — et la réponse à la seconde question est donnée par la nécessité

1. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. VI.

d'adhérer au christianisme, c'est-à-dire par la position du théisme relativement transcendant.

L'homme tel qu'il est dans la nature, dit Kant, est un être corrompu. Mais, s'il en est ainsi, comment peut-il encore espérer se rendre agréable à Dieu? C'est une question qui, d'une part, dépasse tout le pouvoir de notre raison spéculative, mais qui, d'autre part, trouve sa réponse dans notre raison pure pratique, à savoir dans le fait de partir de notre devoir. C'est donc en partant de son devoir que l'homme peut répondre à cette question finale de la Philosophie « Que puis-je espérer? ». Mais que signifie au juste « Partir de notre devoir » ? Voilà toute la question. Eh bien, la réponse est que « partir de notre devoir » signifie avoir une foi vive dans le fils de Dieu, — car le fils de Dieu représente le modèle de l'humanité, c'est-à-dire l'idée morale de la raison qui nous sert non seulement de règle, mais encore de mobile, et qui, comme telle, est à la fois en nous et en Dieu[1].

1. « Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen Menschen zu machen?... » (III. Stück, VII, p. 117). « ... Diese Frage übersteigt das ganze Speculationsvermögen unserer Vernunft. Aber fürs Praktische... ist kein Bedenken... » (*Ibid.*, p. 117-118). « ... Das wäre aber den Knoten (durch eine praktische Maxime) zerhauen, anstatt ihn (theoretisch) aufzulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist. Zur Befriedigung des letzteren Ansinnens kann indessen folgendes dienen. Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) *an sich selbst* ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob ich von ihm, als rationalem Glauben, oder vom Prinzip des guten Lebenswandels anfange... Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Prinzipien, von deren einem oder dem andern anzufangen, entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und die-

Ainsi, la *Religion dans les limites de la simple raison* part d'un dualisme aussi radical que possible et aboutit à un théisme relativement transcendant ou chrétien. Or, ce dualisme radical, et, partant, ce théisme relativement transcendant ou chrétien, — que nous avons déjà rencontrés dans la période antécritique, — ne semblent-ils pas justement, d'après ce que nous venons de voir, être, dans la pensée de Kant, les conséquences nécessaires de la *Critique de la raison pure* ?

selbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, sofern sie das Urbild als in Gott befindlich, und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es als in uns befindlich » (p. 119).

CONCLUSION

Kant paraît avoir toujours été en quête d'une méthode dualiste, propre à une métaphysique transcendantale ou à une métaphysique qui montrât l'illégitimité à la fois du scepticisme et du mysticisme ou qui conciliât la science et la religion chrétienne; mais il paraît aussi n'avoir jamais pu arriver à formuler cette méthode dualiste d'une manière précise.

Quoi qu'il en soit, toujours est-il qu'il y a chez Kant : 1° un rapport assez étroit entre son dualisme et son théisme, c'est-à-dire entre sa méthode et sa conception métaphysique; 2° des termes d'un dualisme qui ne sont ni des attributs de Dieu comme ceux du parallélisme d'un Spinoza, ni de simples termes méthodiques comme ceux de l'idéalisme systématique d'un Cohen; mais les termes d'un dualisme à la fois bien réel et bien radical du monde donné; c'est-à-dire des termes d'un dualisme qui paraît nous conduire à un théisme différent à la fois du théisme absolument immanent d'un Spinoza et du théisme abso-

lument transcendant d'un Cohen; des termes d'un dualisme qui semble nous conduire à un théisme « relativement transcendant » ou, si l'on veut, à une illustration rationnelle de la croyance des Chrétiens en Jésus-Christ comme intermédiaire entre l'homme et Dieu, un dualisme posé dans toute sa force avant la *Critique de la raison pure*, atténué et longuement travaillé dans celle-ci, posé de nouveau dans toute sa force après elle. — C'est ce que nous a montré ce qui précède. — De sorte que nous nous demandons si la *Critique de la raison pure* n'est pas, au fond, un travail de précision du dualisme radical qui a toujours caractérisé Kant et si, par conséquent, elle peut justifier un autre théisme que le théisme relativement transcendant ou chrétien.

Certes, il reste à savoir dans quelle mesure cette « précision » opérée par la *Critique de la raison pure* est légitime; et c'est là, peut-être, la grande question philosophique ; dans quelle mesure le théisme relativement transcendant ou le christianisme spécial de Kant est bien fondé ou en conformité avec le christianisme traditionnel ; si ce christianisme n'est pas par trop travaillé par la raison, etc. Mais nous ne saurions répondre ici à de pareilles questions. Le présent ouvrage n'est qu'un morceau d'introduction à une étude complète sur Kant auteur de la *Critique de la raison pure*. Notre but dans le présent travail, disons-le encore une fois, a été seulement d'insister sur l'un des traits essentiels, — et tel quel, — de Kant, c'est-à-dire : 1° de mettre en relief la connexion, chez celui-ci, entre le dualisme et le théisme ; 2° de demander si cette connexion ne jette pas quelque lumière sur le but essentiel de la *Critique de la raison pure* et, par suite, sur la nature du théisme de Kant. Une étude com-

plète sur l'auteur de la *Critique de la raison pure* devrait encore se demander : d'où lui vient le dualisme sur lequel il bâtit toute sa philosophie ; que vaut au juste ce dualisme.

ERRATA

Page 7, ligne 7, fermer les guillemets après *Forces Vives*.
— 50, — 24, au lieu de *praticum*, lire *practicum*.

TABLE DES MATIÈRES

Paris. — L. MARETHEUX, imprimeur, 1, rue Cassette.